

من نراث الرازي

محصل أفكار المنقذ هين والمناخيرين من العلماء والحكماء والمنكلمين

للإمام الأعظم والعالم الأجل الأكرم
فريد دهره ووحيد عصره شيخ الإسلام

فخر الدين محمد بن عمر الخطيب
الرازي

وبذيله كتاب

تاخيص لمحصل
للعلامة نصير الدين الطوسي

راجعته وقدم له

طه عبد الرؤوف سعد

حقوق الطبع محفوظة

مكتبة الكليات الأزهرية

٩ من الصناديق - الأزهر



مقدمة

الحمد لله بنعمته تتم الصالحات ، وأشهد ألا إله إلا الله شهادة تثقل لنا بهار بنا ميزان الحسنات ، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد سيد ولد آدم المنزل عليه الكتاب المنير والآيات البينات ، صلاة وسلاما دائما على متابعين إلى يوم يقوم الأشهاد .

أما بعد : فقد وفقنا الله ويسر لنا ، وكل ميسر لما خلق له ، أن نخرج أمهات الكتب وجلال أعمال المؤلفين وقرائح أذهانهم .

ولما كان شيخ الإسلام الإمام فخر الدين الرازي قد أسهم في المكتبة العربية بنفائس لا تعد ودور لا تحصى وأفكار لا تستقصى ، ولا يخفى على القارئ ما لهذا الإمام من باع طويل في هذا الميدان وما لكتبه من شهرة مرموقة وصيت بعيد وفائدة مرجوة - إن شاء الله -

فكان لزاما علينا أن ننقب عن مؤلفات هذا البحر الزاخر ننشرها - إن شاء الله - تباعا .

وقد قنا بعمون الله وحسن توفيقه بالاستفتاح بطبع كتاب «لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات» وهو الكتاب المشهور بشرح أسماء الله الحسنى للرازي ، تبركا بأسماء الله الحسنى وصفاته العظمى وثمينا بكتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ووضعنا عليه شرحا لطيفا أسميناه المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، وكانت الدرة الثالثة التي قدمناها للإمام الرازي هي كتابه الصغير الحجم الكبير الفائدة «معالم أصول الدين» .

وها هو كتابه الرابع المشهور باسم «المحصل» واسمه الحقيقي بالمسكاتب العالمية «محصول أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمفكرين» . وقد قام نصير الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحسن الطوسي بوضع كتاب على ذيل كتاب الرازي باسم «تلخيص المحصول» وليس تلخيصا بالمعنى المفهوم ولكنه شرح

بعض ألفاظه أو أتى بشيء فات على مؤلفه أو نقده نقدا شديدا في بعض الأحوال ولا عيب على الرازي في ذلك لأن تلك العلوم تختلف فيها وجهات النظر كثيرا ، ولكن الطوسي عندما يحدد حسنة للرازي لا ينكرها ولا يتأخر في الإشادة بها . فعندما تكلم الرازي في الركن الثاني في تقسيم المعلومات ، شرح الطوسي إحدى جملة فقال : « يريد إيراد جمع الحجج مفصلة بقول موجز وهو في غاية الحسن والبلاغة » .

ولقد اطلعت على ما كتب في هذا الفن سواء من سبق هذا الإمام أو جاء بعده فوجدته بحمد الله قد بنى من سبقوه وتقدم في علمه وبجته عن خلفوه ، وهو بلا شك رضاء من الله سبحانه وتعالى عن هذا الإمام الأفخم والخبر الأهم ، رضي الله عنه جزاء ما أخرج للكتابة الإسلامية من روائع التأليف ومن عظام التصانيف . ونظرة صادقة منك أيها القارئ العزيز في هذا الكتاب الجليل تدرك صدق قولي وتعلم حسن ظني في هذا الكتاب :

وطبعات الكتاب ومخطوطاته . لا يستطيع القارئ فيها من تفهم موضوعاته فالكلمات مدججة في بعضها وكذلك الفقرات والموضوعات فقامت بمراجعة هذه المواضيع على أصولها وكذلك على ما كتبه المؤلفان في كتبهما الأخرى وراجعت النقول التي أتيا بها منسوبة إلى أصحابها ورتبت الكتاب إلى جمل وفقرات ومواضيع وفصول ووضعت لها العناوين ، وقمت باستعمال علامات الترقيم .

وإني أدعو الله سبحانه وتعالى أن ينفعني وإياك بهذا الكتاب لأنه نعم العون ونعم النصير وبالإجابة جدير .
وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن اتبع طريقه وسار على هديه إلى يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

المراجع ؟

ترجمة الإمام
الفخر الرازي
صاحب المحصل

مولده :

ولد في اليوم الخامس والعشرين من رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة وقيل ثلاث وأربعين الموافقة لسنة ١١٤٩ م .

نسبه ولقبه :

هو الإمام الكبير شيخ الإسلام العلامة النحرير ، الأصولي ، المتكلم ، المناظر ، المفسر ، صاحب التصانيف المشهورة في الآفاق ، الخطية في سوق الإفادة بالاتفاق ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي ، التيمي ، البكري ، القرشي ، الطبرستاني ، الرازي المولد ، الملقب فخر الدين ، المعروف بابن الخطيب أو ابن خطيب الري ، ذلك أن أباه كان خطيباً . الفقيه الشافعي المذهب ، الأشعري العقيدة ، الملقب بالإمام عند علماء الأصول ، المقرر لشبه مذاهب الفرق المخالفة ، والمبطل لها بإقامة البراهين ، فاق أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية ، وخصوصاً في الأصول ، أصول الفقه وأصول الدين ، والمعقولات ، وعلم الأوائل ، فريد عصره ، ونسيج وحده .

آراء العلماء فيه :

كان العلماء يقصدونه من البلاد ، وتشد إليه الرحال من الأقطار ، وقد حكى شرف الدين بن عثيمين : أنه حضر درسه يوماً وهو يلقى الدروس في مدرسته بخوارزم ، ودرسه حافل بالأفاضل ، واليوم شات ، وقد سقط ثلج كثير ، وخوارزم بردها شديد إلى غاية ما يكون ، فسقطت بالقرب منه حمامة ، وقد طاردها بعض الجوارح ، فلما وقعت رجع عنها الجارح خوفاً من الناس الحاضرين ، فلم تقدر الحمامة على الطيران من خوفها من شدة البرد ، فلما قام فخر الدين من الدرس ، وقف عليها ورق لها وأخذها بيده ، فأنشأ ابن عثيمين في الحال من بحر السكامل :

يا ابن الكرام المطعمين إذا شتوا	في كل مسغبة وثلج خاشف
العاصمين إذا النفوس تطايرت	بين الصوارم والرشيع الراعف
من نبأ الورقاء أن محكم	حرم وأنك ملجأ للخائف

وفدت عليك وقد تدانى حلقها
لو أنها تحب بمسال لاثنت
جاءت (سليمان) الزمان بشكوها
، واه القوت حتى ظله
خبطتها ببقائها المستأنف
من راحتك بنائل متضاعف
والموت يلعب من جناحي خاطف
بإزائه يحمرى بقلب واجف

بعض العلماء :

خصه الله برأى هو للغيب طليحة
ومدحه الإمام سراج الدين يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي الخوارزمي بقوله .
أعلمن علما يقينا أن رب العالمينا
لو قضى في عالمهم خدمة اللاعالمينا
أخدم الرازي فخرا خدمة العبد ابن سينا

ولابن عنين فيه قصيدة من جملتها - من (الكامل) أيضا :

ماتت به بدع تهادى عمرها
فعلا به الإسلام أرفع هضبة
غلط امرؤ بأبي على قاسه
لو أن رسطاليس يسمع لفظة
ولجار بطليموس لو لاقاه من
ولو أنهم جمعوا لديه تيقنوا
دهر وكاد ظلامها لا ينجلي
ورسا سواه في المضيض الأسفل
هيئات قصر عن مداه أبو على
من لفظه ، لمرته هزة أفـكل
برهانه في كل شكل مشكل
أن الفضيلة لم تكن للأول

وقد كان الرازي يعظ باللسانين العربي والفارسي ، وكان يلحقه الوجد حال الوعظ ويكثر البكاء ، وكان يحضر مجلسه بمدينة (هراة) أرباب المذاهب والمقالات ، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن الأجوبة والمجادلات على اختلاف أصنافهم ومذاهبهم . ويحضر إلى مجلسه الأكابر والأمراء والملوك . وكان صاحب وقار وحشمة ومالك وثروة وبرة حسنة وهيئة جميلة . إذا ركب مشى معه نحو ثلاثمائة مشغل على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك . ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية إلى مذهب أهل السنة . وكان يلقب بهراة بشيخ الإسلام .

أساتذته :

كان مبدأ اشتغاله بالعلم على والده ، الذي كان خطيبا بالرى حتى مات . وقد ذكر الرازي في كتابه المسمى

و تحصيل الحق ، أنه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر ، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري ، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي ، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني ، وهو على الشيخ أبي الحسن الباهلي ، وهو على شيخ السنة أبي الحسن بن أبي هلي بن أبي إسحاق الأشعري الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة .

وأما اشتغاله في فروع المذهب ، فإنه اشتغل على والده المذكور ، ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي ، وهو على القاضي حسين المروزي ، وهو على الفقيه المروزي ، وهو على أبي زيد المروزي ، وهو على أبي إسحاق المروزي ، وهو على أبي العباس بن شريح وهو على أبي القاسم الأنطاقي ، وهو على أبي إبراهيم المزني ، وهو على الإمام الشافعي رضي الله عنه .

وبعد وفاة والده قصد إلى الكوفة السمرقاني ، واشتغل عليه مدة ، ثم عاد إلى الري ، واشتغل على المجد الجيلي صاحب محمد بن يحيى الفقيه بأحد تلاميذ الإمام حجة الإسلام الغزالي ، ولما طلب المجد إلى مراغة ليدرس بها ، صحبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة .

ويقال إن الرازي كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين في أصول الدين .
والمستصفي في أصول الفقه للغزالي ، وكذا المعتمد لأبي الحسين البصري .
وكان له يد في النظم . . فمن نظمه :

نهاية لإقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
فأرواحنا في وحشة من جسوننا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقال
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فزالوا والجبال جبال
وكم قد رأينا من رجال ودولة فبادوا جميعاً مزعجين وزالوا ١١
وقال أبو عبد الله الحسين الواسطي : سمعت فخر الدين بهراة ينشد على المنبر معاتباً أهل البلد :
المرء ما دام حياً يستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفتقد
فنتنه مع الكرامية (١) :

لما قدم الرازي هراة ، ونال لإكراماً عظيماً من الدولة ، واشتد ذلك على الكرامية ، فاجتمع يوماً مع القاضي

(١) تنسب الكرامية لمحمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٥ هـ ٨٦٩ ميلادية . وجملة الكرامية ثلاث فرق :
حقائقية ، وطرائقية . وإسحاقية ، ويعمد جمهورهم فريقاً واحداً ؛ إذ لا يكفر بعضهم بعضاً . ومن ضلالاته أنه
كان يسمى معبوده جسماً وله حد واحد من الجانب الذي ينتهي له العرش ، وأن معبوده إحدى الجوهر ثم قوله
لأنه على صورة إنسان ، وأنه تماس للعرش والعرش مكان له ، إلى غير ذلك من الضلالات الخزية . انظر كتابنا
و المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، (المراجع) .

مجد الدين بن القدوة ، فتناظرا ، ثم استطال فخر الدين على ابن القدوة ونال منه إهانة ، فعظم ذلك على الكرامية فلما كان من الغد جلس ابن عم مجد الدين ، فوعظ الناس وقال : « ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتمنا مع الشاهدين ، أيها الناس : ما نقول إلا ما صح عن رسول الله وأما قول أرسطو وكفريات ابن سينا ، وفلسفة الفارابي ، فلا نعلمها ، فلاى شئ يشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام ، يذب عن دين الله ، وبكى فأبسكى الناس ، وضجت الكرامية ، وثاروا من كل ناحية ، وحيت الفتنة ، فأرسل السلطان الجند وأسكتها . . وأمر الرازى بالخروج .

ولم يزل بين الرازى والكرامية السيف الأحمر ، فينال منهم ، وينالوا منه سباً وتكفيراً ، حتى قيل لهم سموه فمات من ذلك .

وصيته :

وفى وفيات الأعيان لابن خلسكان ، أن الرازى عندما مرض ، وأيقن أنه لا محالة ميت ، أُملى على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني وصية تدل على حسن العقيدة . . وقد جاء فيها :

« . . اعلّموا أنى كنت رجلاً محبا للعلم ، فكنت أكتب فى كل شئ شيئاً لا أقف على كية ولا كيفية ، سواء كان حقاً أو باطلاً أو غثاً أو سميناً ، إلا أن الذى نظرته فى الكتب المعتبرة لى ، أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض ، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة ، واقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدت فى القرآن العظيم ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال بالسكية لله تعالى ، ويمنع من التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى أو تضمحل فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية ، ولهذا أقول كلما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراهنه عن الشركاء فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية ، فذاك هو الذى أقول به ، وألقى الله تعالى به ، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض ، فـكل ما ورد فى القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد ، فهو كما مر . والذى لم يكن كذلك ، أقول : يا إله العالمين : لى أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فـكل ما مر به قللى أو خطر ببالى فأستشهد وأقول : إن علمت منى أنى ما سمعت إلا فى تقديس اعتقدت أنه الحق ، وتصورت أنه الصديق ، فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى ، فذاك جهد المقل . وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى زلة ، فأعثنى وارحنى واستر زلتى وامح حوبتى يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ، ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين ، وأقول : دى متابعة سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتابتى القرآن العظيم ، وتعويلى فى طلب الدين عليهما . . » .

وفاته :

توفى فخر الدين ، يوم الاثنين ، يوم عيد الفطر ، سنة ست وستائة ، هجرية ، الموافقة لسنة ألف ومائتين وتسع ميلادية بمدينة هراة ، ودفن آخر النهار فى الجبل المصافى لقرية مزداخان . رحمه الله رحمة واسعة .

مصفاته :

لراى تصانيف مفيدة فى فنون عديدة ، كلها محقة ، وانتشرت تصانيفه فى البلاد ، ورزق فيها سعادة عظيمة ، فإن الناس اشتغلوا بها ، ورفضوا كتب المتقدمين ، وهو أول من اخترع الترتيب فى كتبه ، وأتى بما لم يسبق إليه ، ومن مصفاته :

١ - تفسير القرآن الكريم المسمى بـ «مفاتيح الغيب» - جمع فيه من الغرائب والعجائب ، ما يطرب كل طالب ، وهو كبير جداً ، وترجع شهرة الراى إلى هذا التفسير ، إذ جمع فيه بين المباحث الكلامية والفلسفية والدينية ورد فيه على تأويلات المعتزلة للقرآن ، وضمنه محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين .

٢ - شرح سورة الفاتحة - فى مجلد .

٣ - تفسير سورة البقرة - مجلد .

٤ - المطالب العلية . فى ثلاثة مجلدات . ولم يتمه .

٥ - نهاية المعقول فى دراية الأصول - فى مجلدين .

٦ - كتاب الأربعين - فى أصول الدين - أعاننا الله على إخراجه .

٧ - كتاب البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والظلمات .

٨ - كتاب المهمات المشرقية .

٩ - كتاب المباحث المعادية فى المطالب المعادية .

١٠ - كتاب تهذيب الدلائل وحيون المسائل .

١١ - كتاب إرشاد النظر إلى لطائف الأسرار .

١٢ - كتاب أجوبة المسائل النجارية .

١٣ - كتاب تحصيل الحق .

١٤ - كتاب الرتبة .

١٥ - معالم أصول الدين - انظره بتحقيقنا ط مكتبة السكليات الأزهرية .

١٦ - الملخص - فى الفلسفة .

١٧ - شرح الإشارات لابن سينا . وموجز له يسمى بـ «باب الإشارات» .

١٨ - شرح هيون الحكمة .

١٩ - السر المكتوم - فى الطلسمات .

٢٠ - شرح أسماء الله الحسنى - انظره بتحقيقنا ط مكتبة السكليات الأزهرية .

(٢ - محصل)

٢١ - شرح المنفصل - فى النحو - للزمخشري .

- ٢٢ - شرح الوجيز - في الفقه - للفراي .
 - ٢٣ - شرح ديوان سقط الزند - للمعري .
 - ٢٤ - مختصر في الإعجاز .
 - ٢٥ - نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز - في علم البيان . تستعد مكتبة السكليات الأزهرية لنشره .
 - ٢٦ - كتاب في إبطال القياس .
 - ٢٧ - شرح السكليات للقانون . ولم يتمه .
 - ٢٨ - الجامع الكبير - ويعرف بالطب الكبير - ولم يتمه .
 - ٢٩ - كتاب في الهندسة .
 - ٣٠ - كتاب الفراسة .
 - ٣١ - كتاب مناقب الشافعي .
 - ٣٢ - أصول الشافعية .
 - ٣٣ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركون . ومعه من تأليفنا والمرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركون ، انظره بتحقيقنا ط مكتبة السكليات الأزهرية .
 - ٣٤ - المحصل و محصل أفسكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين ، وبذيله تلخيص المحصل للطوسي وهو الكتاب الذي تقدم له .
- وهناك مصنفات له لم يتفق عليها ، وبعضها أنكره الشافعية ، واستبعدوا نسبته إليه . منها : « كتاب السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقدهم » .
- ومع هذا . . فقد كان للرازي باع طويل في التصنيف ، ألف في كل فن ، وأسهم في كل علم ، وكانت مصنفاته غاية في الإتقان والترتيب ، ويقول ابن خلكان : « وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه ، وأد فيها بما لم يصبق إليه » .

ترجمة نصير الدين الطوسي

صاحب التلخيص المحصل

اسمه وصفته ومولده :

هو : نصير الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الفيلسوف .

ولد بطوس سنة سبع وتسعين وخمسمائة هجرية الموافقة لسنة ١٢٠١ م .

كان حسن الصورة ، سمحاً ، جواداً ، كريماً ، حليماً ، حسن العشرة ، فزير الفضائل ، جليل القدر ، داهية .
فيلسوفاً ، صاحب علم الرياضة والرصد ، وكان رأساً في علم الأوائل لاسيما في الأرصاد فإنه فاق فيه السكار .

وكان ذا حرمة وافرّة ، ومنزلة عالية ، محباً لعمل الخير ، وكان للمسلمين به نفع كبير خاصة الشيعة والعلويين
والحسكة .

علمه :

كانت له منزلة كبرى في تاريخ الحياة العقلية الإسلامية عند الفرس فهو من كبار علمائهم وفلاسفتهم الذين
كتبوا بالعربية وآثروها على الفارسية التي لم يصطفوها إلا قليلاً لشرح المعاني الفلسفية وبسط حقائقها ، ولذلك
ينتظم في هذه الناحية مع ابن سينا وأبي الريحان البيروني وفخر الدين الرازي وصدر الدين القزويني وعبد الرزاق
للأحمي والشيخ الهادي .

النصير وهولاكو :

كان يعمل وزيراً لهولاكو من غير أن يدخل يده في الأموال ، وكان هولاكو يطعمه فيما يشير به عليه .
ولاه جميع الأوقاف في سائر بلاده وكان له نائب في كل بلد يشغل بالأوقاف ، ويأخذ حشرها ويحمله إليه .

وقد ابتنى بمدينة مراغة قبة ورصداً عظيماً ، واتخذ في ذلك خزانة عظيمة فسيحة الأرجاء ، وملاها من
الكتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة ، حتى تجمع فيها زيادة على أربعمئة ألف مجلد ، وقرر بالرصد
المتجمين والفلاسفة والفضلاء ، وأجرى عليهم المرتبات .

قال شمس الدين الجزري : قال حسن بن أحمد الحكيم : سافرت إلى مراغة وتفرجتها في هذا الرصد .
ورأيت فيه من آلات الرصد شيئاً كثيراً منها ذات الخلق . وهي خمس دوائر متخذة من النحاس وهي : دائرة
نصف النهار وهي مركوزة على الأرض ، ودائرة معدل النهار ، ودائرة منطقة البروج ، ودائرة العرض ،
ودائرة الميل ، ودائرة الدائرة الشمسية ، يعرف بها سمت الكواكب ، واضطرلاباً بسعة قطره ذراع .
واضطراباً بآلات أخرى وكتباً كثيرة .

ولقد احتوى النصير على عقل هولاكو ، حتى أنه لا يركب ولا يسافر إلا في وقت يأمره به .

حكى أنه لما أراد العمل للرصد رأى هولاكو ما ينصرف عليه كثيرا فقال له : هذا العلم المتعلق بالنجوم ما فائدته ؟ أيدفع ما قدر أن يكون ؟ فقال النصير : أنا أضرب لمنفعتها مثالا . يأمر (القان) — وهو لقب هولاكو — من يطلع إلى أعلى هذا المسكان ويدعه أن يرمى من أعلاه طست نحاس كبيرا من غير أن يعلم به أحد . ففعل ذلك فلما وقع الطست كانت له وقعة عظيمة هائلة روعت كل من هناك ، وكاد بعضهم يصعق ، أما هو وهولاكو فإنهما ما تغير عليهما شيء لعلهما بأن ذلك يقع . فقال النصير : هذا العلم النجومى له هذه الفائدة . يعلم المتحدث فيه ما يحدث فلا يحصل له الرعب أو الاكتراث كما يحصل للذاهل الغافل عنه . فقال هولاكو : الالباس بهذا . وأمره بالشروع فيه .

دهاؤه :

كان نصير الدين داهية ، ذا حيلة ومكر . ففقه حدث أن غضب هولاكو على علاء الدين الجوينى صاحب الديوان ، فأمر هولاكو بقتله . فجاء أخوه إلى النصير وذكر له ذلك وطلب منه أن يعمل على إبطال ذلك . فقال : هذا القان وهؤلاء القوم إذا أمروا بأمر فلا يمكن رده ، خصوصا إذا برز إلى الخارج . ولا بد من الحيلة لننقذه . وتوجه النصير إلى هولاكو ويده عكاز وسبحة واضطراب وخلفه من يحمل المبخرة والبخور والنار تضرم . ورآه خاصة هولاكو الذين على باب المخيم ، وقد أخذ يزيد في البخور ويرفع الاضطراب ناظرا فيه ويضعه . ثم سأله عن القان . وهل هو طيب معافى فقالوا : نعم . فسجد شكرا لله . ثم قال لهم : أريد أن أراه يعينى فدخلوا على هولاكو وأخبروه بحقيقته وكان في وقت لا يجتمع فيه به أحد . فأمر بإدخاله ، فلما رآه سجد وأطال السجود . فقال له : ما خبرك ؟ قال : اقضى الطالع في هذا الوقت أن يكون على القان قطع عظيم إلى الغاية ففعلت وعملت هذا وبخضرت هذا البخور ودعوت بأدعية أعرفها أسأل الله صرف ذلك عن القان . ويتعين الآن على القان أن يكتب إلى عماله ويجهز الألوية في هذه الساعة إلى سائر المملكة بإطلاق من في الاعتقال ، والنفوس ممن له جناية أو أمر بقتله لعل الله يصرف هذا الحدث العظيم ، ولو لم أروجه القان ما صدقت . فأمر هولاكو في ذلك الوقت بما قال ، وأطلق صاحب الديوان في جملة الناس ، ولم يذكره الطويس وهذا غاية الدهاء ، بلغ به مقصده ، ودفع عن الناس الأذى ، وعن بعضهم إزهاق أرواحهم .

حلته وسعة صدره :

أرسل إليه شخص رسالة يسبه فيها . وكان من جملة ما فيها : أن نسبه إلى السكب فكان الجواب : وأما قوله كذا فليس بصحيح ، لأن السكب من ذوات الأربع ، وهو زاحج طويل الاظفار ، وأما أنا فتنصب القائمة بأدى البشرية عريض الاظفار ناطق ضاحك ، فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص . وأطال في نقض كل ما قاله برطوبة وتأن ، غير منزج ، ولم يقل في الجواب كلمة قبيحة .

مصنفاته :

(١) كتاب المتوسعات بين الهندسة والهيئة . وهو جيد للغاية .

(٢) مقدمة في الهيئة .

(٣) كتاب وضعه للنصيرية . وإن كان من المعلوم أن النصير لا يعتقد ما يعتقد النصيرية ، فهو فيلسوف وهم قوم يعتقدون الوهمية على .

(٤) شرح الإشارات . وقد رد فيه على الإمام فخر الدين الرازي في شرحه وقال : هذا به جرح وما هو بشرح . وناقض فخر الدين كثيرا . ولقد ذكره قاضي القضاة جلال الدين القزويني يوما وعظمه (أعني الشرح) فقل له : يا مولانا ما عمل الطوسي شيئا لأنه أخذ شرح الإمام وكلام سيف الدين الآمدي وجمع بينها وزاده يسيرا ، فقال ما أعرف للآمدي في الإشارات شيئا . فقل له : له كتاب صنفه وسماه « كشف التوقيهات عن الإشارات والتنبهات » فقال : لم أره . والإشارات أصلا لابن سينا .

(٥) التجريد في المنطق .

(٦) أوصاف الأشراف .

(٧) قواعد العقائد .

(٨) التلخيص في علم الكلام .

(٩) العروض . بالفارسية .

(١٠) شرح الثمرة لبطليموس .

(١١) كتاب مجسطي .

(١٢) جامع الحساب في التخت والتراب .

(١٣) الكرة والاسطوانة .

(١٤) تسطيح الكرة .

(١٥) تربيعة الدائرة .

(١٦) المخروطات .

(١٧) الشكل المعروف بالقطاع .

(١٨) الفرائض . على مذهب أهل البيت .

(١٩) تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار .

(٢٠) بقاء النفس بعد بوار البدن .

(٢١) الجبر والمقابلة .

(٢٢) إثبات العقل الفعال .

(٢٣) شرح مسألة العلم .

(٢٤) رسالة الإمامة .

(٢٥) رسالة إلى نعيم الدين السكاكي في إثبات واجب الوجود .

(٢٦) حواشي على كليات القانون .

(٢٧) اختصار المحصل وهو الكتاب الذي تقدم له وهو إن لم يكن اختصاراً بالمعنى المفهوم فقد عدله وزاد فيه ونقده في كثير من المواضع .

وله شعر كثير بالفارسية . وشعر بالعربية .

وفاته :

قدم النصير من مراغة إلى بغداد ، ومعه جماعة من تلاميذه وأصحابه . وأقام بها عدة شهور ومات . وكانت وفاته في ذي الحجة سنة اثنتين وسبعين وستائة هجرية الموافقة لسنة ١٢٧٤ م وشيخه صاحب الديون والكبار . وكانت جنازته عظيمة ، ودفن في مشهد الكاظم .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خطبة الكتاب

الحمد لله المتعالي بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر ، المقدس بعلو سمديته عن مناسبة الأوهام والخواطر ، المتنزه بسمو سرمديته عن مقابلة الاحداق والنواظر ، المستغنى بكال قدرته عن معاضدة الاشياء والنظائر ، العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء من مكنونات الضمائر ومستودعات السرائر ؛ العظيم الذي غرقت في مطالعة أنوار كبرياته أنظار الأوائل وأفكار الأواخر .

والصلاة على محمد المبعوث إلى الأصاغر والأكابر ، والشفيع المشفع في الصغائر والكبائر ، وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا .

أما بعد : فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحسكاه أن أصنف لهم مختصرا في علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد . دون التفاريع والزوائد . فصنفت لهم هذا المختصر وسألت الله أن يصحني من الغواية في الرواية ، ويسعدني بالإعانة على الإبانة ، إنه خير موفق ومعين .

الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود في الوجود إليه على وجوب وجوده ، وإفاضته إياه متصفا بما أمكن من الكمال على كمال قدرته وجوده ، وإتقائه ذلك الموجود في ذاته ونظمه مع ماسواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواصه التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته وإرادته ، واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحدا على وحدانيته وبراهنه عن الخلل والنقصان على نفي الكثرة عن ذاته وصفاته .

والصلاة على نبيه المبعوث الهداية ، المنفذ لمتابعيه من الغواية ، وعلى آله الهادين ، وهنوتهم المهديين وأصحابه المهتدين . سلام الله عليهم أجمعين .

وبعد : فإن أساس العلوم الدينية علم أصول الدين . الذي يحوم سائله حول البقين ، ولا يتم يدونه الخوض في سائرهما كأصول الفقه وفروعه . فإن الشروع في جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه ، حتى لا يكون الخائن فيها وإن كن مقلدا لأصولها كإن على فهم أساس ، وإذا مثل عما هو عليه لم يقدر على إيراد حجة أو قياس .

وفي هذا الزمان لما انصرفوا العلم عن تحصيل الحق بالتحقيق ، وزلت الأقدام عن سواء الطريق ، بحيث لا يوجد رائب في العلوم ولا خاطم لافضلية ، وصارت طباع كأنها مجبولة على الجهل والارذيلة ، اللهم إلا بقية يرمون فيما يرمون إرادية رام في إيالة ظلماء ، ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء ، ولم تبق في الكتب التي يتداولونها من هام الأصول ديار ولا شبر ، ولا من تهديد القواعد الحقيقية دين ولا أثر ؛ سوى كتاب المحصل الذي اسمه خير طابق لمناه ، وبيانه خير وصل إلى دواء . وهم يسيبون أنه في ذلك العام كلف . وعن أمراض الجهل والتفاهيد شاف ؛ والحق أن فيه من النكت والسديد ما لا يحصى . والمعتمد عليه في إجابة البقين ←

أركان علم الكلام

الركن الأول في المقدمات

علم الكلام مرتب على أركان الركن الأول في المقدمات وهي ثلاثة :

(المقدمة الأولى في العلوم الأولية)

إذا أدركنا حقيقة ما أن نعتبرها من حيث هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصور ، أو نحكم عليها بنفي أو لإثبات وهو التصديق^(١)

القول في التصورات

وعندي أن شيئاً منها غير مكتسب لوجهين^(٢) .

← بطائل لا يحظى ، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كمطشان يصل إلى السراب . ويصير المتحير في الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب . رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبحار خدرااته ، وأبين الخلل في مكان من شهباته ، وأدل على غثه وسمينه ، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه ، وإن كان قد اجتهد قوم من الأفاضل في إيضاحه وشرحه . وقوم في نقض قواعده وجرحه . ولم يجر أكثرهم على قاعدة الإنصاف . ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف . وأسمى الكتاب وتلخيص المحصل ، وأتخف به بعد أن يتم ويتحصل ، على مجلس المولى المعظم . صاحب الأعظم ، العالم العادل ، المصنف الكامل . علاء الحق والدين بهاء الإسلام والمسلمين . ملك الوزراء في العالمين ، صاحب ديوان الممالك ، دستور الشرق والغرب عطاء ملك ، ابن صاحب السعيد ، بهاء الدولة والدين محمد ، أعز الله أنصاره ، وضاعف اقتداره إذ هو في هذا العصر بحمد الله معني بالأمور الدينية لا غير ، موفق في إحياء معالم كل خير . منفرد في اقتناء الكمالات الحقيقية ، متخصص بإنشاء الخيرات الأخروية ، فإن لاحظته بعين الرضا فذلك هو المبتغى ، وإلى الله الرجعى ، والعاقبة لمن اهتدى .

ولا شرع فيما أنا بصده ، وأورد عباراته أولاً ثم اشتغل بحل عقده .

(١) أقول : خالف المصنف سائر الحكماء في التصديق ، فإنه عنده إدراك مع الحكم كما أن التصور إدراك لامع الحكم ، وعندهم أن التصديق هو الحكم وحده من غير أن يدخل التصور في مفهومه دخول الجزء في الكل ، والتصور هو الإدراك الساذج ؛ وكأنهم قسموا المعاني إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه ، وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله ممتلاً للتصديق والتكذيب وإلى ما لا يمتلئمه كذلك كالحليات الللاحقة به في الأمر والنهي والاستفهام والنفي وغير ذلك وسماوا القسمين الأولين بالعلم وضمير (هو) في لفظ المصنف في قوله : وهو التصديق يرجع إلى مصدر أدركنا كما هو في لفظة وهو التصور ، ولا يجوز أن يرجع إلى مصدر (نحكم) في قوله أو نحكم عليها ؛ لأن ذلك يقتضى كون التصديق هو الحكم وحده .

(٢) أقول : هذه الصفة توهم جزئية الحكم ومراده كليته ، مثل ما يقتضى دخول حرف السلب على النكرة . ←

الأول : أن المطلوب إن لم يكن مشعورا به استحالة طلبه ؛ لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له . وإن كان مشعورا به استحالة طلبه ؛ لأن تحصيل الحاصل محال .

فإن قلت : هو مشعور به من وجه دون وجه .

قلت : فالوجه المشعور به نادر ما هو غير مشعور به . فالأول لا يمكن طلبه لحصوله . والثاني لا يمكن طلبه أيضاً لسكونه غير مشعور مطلقاً (١) .

الثاني : أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما يكون داخلاً فيها أو بما يكون خارجاً عنها أو بما يتركب من الآخرين ، أما تعريفها بنفسها فمحال ؛ لأن المعرف معلوم قبل المعرف ، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال ، وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال ؛ لأن تعريفها إما أن يكون بمجموع تلك الأمور وهو باطل ؛ لأنه نفس ذلك المجموع ، فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال (٢) أو ببعض أجزائها وهو محال ، لأن تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزائها (٣) . فلو كان جزء من الماهية معرفاً لها لكان ذلك الجزء معرفاً لجميع أجزائها ، فيكون ذلك الجزء معرفاً لنفسه وهو محال (٤) ولما اشترى ذلك مقتضى كون الشيء معرفاً لما يكون خارجاً عنه وهو القسم الثالث وهو محال ، لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ، وإذا كان كذلك فالوصف الخارجى لا يفيد تعريف الماهية الموصوف إلا إذا عرف أن ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عداه ، لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك

(١) أقول : في هذا الكلام مغالطة صريحة فإن المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتنازعين ، بل هو الشيء الذى له وجهان ، وذلك هو الذى ليس بمشعور به مطلقاً وليس غير مشعور به مطلقاً بل هو قسم ثالث ، وسيصرح هو أيضاً بذلك في تقسيم المحدثات في مسألة أن المعلوم على سبيل الإجمال معلوم من وجه ويجوز من وجه عند قوله : الوجهان مجتمعان في شيء ثالث ولو لم يقيم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل لأننا بين امتناع القسمين الأولين فقط .

(٢) أقول : قوله إن مجموع أجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لأن الجزء متقدم على الكل بالطبع ، والأشياء التى كل واحد منها متقدم على شيء متأخر عنها يمنع أن تكون نفس المتأخر ، ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهيته هى المتأخرة فيتحصل معرفتها بها ، كما أن العلم بالجنس والفصل وبالركيب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيّد بالفصل وهى أجزاءه وبهما يحصل العلم به .

(٣) أقول : لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة معرفة أجزائها لكان أصوب ، إذ من الجائز أن تكون الأجزاء غير محتاجة إلى التعريف .

(٤) أقول : هذه الدعوى غير صحيحة لم يقم عليها حجة ، فإن من الجائز أن تكون الأجزاء كلها أو بعضها معرفة بالماهية ولا يلزم منه أن يكون معرفاً لجميع أجزاء الماهية حتى لنفسه فإننا بينا أن الماهية مغايرة للأجزاء كلها ، ولأنما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين أجزائها كلها .

للموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك محال، أما الأول فلا نه يلزم منه الدور وأما الثاني فلا نه يقتضى تقدم تصور جميع الماهيات التى لانهاية لها على سبيل التفصيل^(١) وأما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلان ما تقدم من الأقسام يقتضى بطلانه^(٢).

لا يقال : نحن نجد النفس طالبة لتصور ما به الملك والروح فما قولك فيه ؟

لأنا نقول : ذلك إما طلب تفسير اللفظ أو طلب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديق^(٣).

تنبيه : ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجدته فى فطرة النفس كالآل والمادة أو من بديهية العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام ، فأما ما عداه فلا يتصوره البتة والاستقراء^(٤) يحققه .

(١) أقول : تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعروف بحيث ينتقل الذهن من تصويره إلى تصور ماهية الموصوف لأعلى العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المجال الذى ذكره ، وأما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ما عداه ليقن كون الوصف إما مساوياً للموصوف وإما أخص منه والأول كالمضاحك للإنسان والثانى كالكتاب له وعلى التقديرين يكون الوصف ملزوماً والموصوف لازماً ، واللازم إن كان عقلياً انتقل العقل من تصور الملزوم إلى تصور اللازم فيحصل التعريف ، ولا يكون العلم باللازم شرطاً فى الانتقال ، فلا يلزم ذلك المحال . والتعريف فى الأول يكون مطرداً ، منعكساً وفى الثانى مطرداً غير منعكس ، والذى ذكره من كون الوصف لازماً للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به ، وإن جعل معرفاً كان التعريف منعكساً غير مطرد .

(٢) أقول : هذا الكلام يقتضى وجوب كون كل واحد من أجزاء المعروف معرفة ، وامتناع أن يكون للجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه بطلانه ظاهر ، فإن قيل المجموع من حيث هو مجموع غير الأجزاء وهو خارج عن الماهية ، أجب بما مر من جواز كون الخارج معرفة .

(٣) أقول : لئلا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقيناً وجوده فى كل ذى روح ، ونجد العلماء يتخالفون فى ماهيته كما سيذكره هو نفسه ، وليس ما يطلب منه أحد التصديقين اللذين ذكرهما وكذلك كثير من الأشياء نعلم تفسير لنظيره ونحس بوجوده ، أو نعلم وجوده قطعاً ويسكون مع ذلك تصور ماهيته متعذراً على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها .

(٤) أقول ما يركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت ولسان يظهر وما يركبه العقل كالحايوان الناطق أو الموجود الواحد وما يركبانه معا كالسواد الواحد والحرارة السكية والحدود مما يركبه العقل ، واعترف هنا بتصور المركب الذى يركبه العقل . ولا يراد بالتصور المستقرب غير نوع من ذلك نقوله هنا مناقض لمذهبه فى التهورات ، ثم إن أكثر الأجناس العالية بما لا يدرك بالحواس ولا بالوجدان ولا بالبديهة ولا بالتراكيب العقلية ، فإنها بسائط فى العقل ، وقد يتصور بالرسوم وتبثيل ما يتصور عن أنواعها إليها .

القائلون بالتصور

تفريع : القائلون بأن التصور قد يكون كسبيا اتفقوا على أنه ليس كله كذلك ، ولا لزوم التسلسل - أو الدور وهما محالان ، بل لابد من تصورات غنية عن الاكتساب ، ثم الضابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب ، أما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فمقد يكون مكتسبا وقد لا يكون مكتسبا ، واتفقوا على أنه لا يمكن أن يكون المكاسب نفس المكاسب^(١) بل إن كان مجموع أجزائه . فهو الحد التام ، أو بعض أجزائه المادية فهو الحد الناقص ، أو الأمر الخارج وحده وهو الرسم الناقص ، أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم التام^(٢) .

تذنيبات (١) البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به ، والمركب الذي يتركب عنه غيره يعرف ويعرف به ، والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به ، والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يعرف ويعرف به ، والمراد من هذه التعريفات الحديثة^(٣) .

(ب) يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالأخفى ، وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف إلا به ، إما بمرتبة واحدة أو بمراتب^(٤) .

(١) أقول : قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب ، إنما يصح على مذهبه وهو أن التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم ، ولا يصح على قول من يقول إنه هو الحكم وحده ، فإن كثيرا من التصديقات البديهية أعني الأحكام المجردة عن التصورات تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا : كل عدد إما أول وإما مركب .

(٢) أقول : المشهور عند الحكماء أن الرسم التام هو الذي يميز الشيء عن جميع ما هده والرسم الناقص هو الذي يميزه عن بعض ما هده ، واصطلاحه هنا بخلاف ذلك .

(٣) أقول : يورد في أمثلتها واجب الوجود والحيوان والإنسان والجوهر .

(٤) أقول : قيل في مثال تعريف الشيء بما هو مثله تعريف الزوج بأنه ليس بفرد ، وهذا بالحقيقة تعريف بما هو أخفى ، أو تعريف دوري لأن الإعدام تعرف بالملكات ، وهما تفصيل الفرد أنه ليس بمنقسم بعددين متساويين ، ومعناه أنه ليس بزوج فليس هذا التعريف بما هو مثله ، والمثال المطابق تعريف الأب بمن له ابن ، ويوردون في مثال التعريف بالأخفى تعريف النار بأنه اسطقس شبيه بالنفس ، وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف الإنسان بأنه حيوان بشري ، وبما لا يعرف إلا به بمرتبة تعريف الكيفية بما به تقع المشابهة ، وقد تعرف المشابهة بأنه اتفاق بالكيفية ، وفي ما لا يعرف إلا به بمراتب تعريف الاثنين بأنه زوج أول ، والزوج يعرف بأنه منقسم بمساويين ، والمتساويين بأنهما شيان يلحقهما نوع واحد آخر من الكميات ، ولا بد من أن تؤخذ الاتينية في حد الشئيين .

(ج) يجب تقديم الجزء الأعم على الأخص لأن الأعم أعرف وتقديم الأعمف أولى^(١).

القول في التصديقات

افتراق العالم فرقا أربعا

وهي ليست بأسرها بديهية، وهو بديهي، ولا نظرية ولا لازم الدور أو النسائل، وهما محالان، بل لابد من الانتهاء إلى ما يكون غنيا عن الاكتساب وما هو إلا الحسيات، كالعالم بأن الشمس مضيئة والنار حارة، أو الوجدانيات كعلم كل واحد بمجموعه وشبهه وهي قليلة جداً لأنها غير مشتركة، أو البديهيات كالعالم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفمان، وفي هذا الموقف صار أهل العالم فرقا أربعا.

الفرقة الأولى: المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الأكثرون.

الفرقة الثانية: القادحون في الحسيات فقط، فزعم أفلاطون وأرسطاطاليس وبطليموس وجالينوس أن اليقينيّات هي المعقولات لا المحسوسات واحتجوا عليه بأن حكم الحس إما أن يعتبر في الجزئيات أو في السكليات^(٢) أما في الجزئيات فغير مقبول لأن حكمه في معرض الغلط، وإذا كان كذلك لم يكن مجرد

(١) أقول: الأولوية لا توجب الوجوب ولا تنافيه، فدلّيله غير مثبت لدعواه، وإنما يجب تقديم الأعم في الحدود التامة لا غير؛ لأن الأعم فيها هو الجنس، وهو يدل على شيء مبهم يحصله الأخص الذي هو الفصل، ومن تقديم الأخص على الأعم يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاماً مشتملاً على جميع الأجزاء، أما في غير الحد التام فتقديم الأعمف أولى وليس بواجب.

(٢) أقول: الحس إدراك ما له لون فقط والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته، أما الصدق أو الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الأول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول، وليس من شأن الحس التأليف الحكمي، لأنه إدراك فقط، فلا شيء من الأحكام محسوسة أصلاً، فإذا كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً بكونه يقينياً أو غير يقيني أو حقاً أو باطلاً أو صواباً أو غلطاً، فإن جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام، اللهم إلا إذا قارن المحسوس حكم غير مأخوذ من الحس وحينئذ يوصف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكماً ويقال له حكم حسي يقيني، وإذا تقرر هذا تبعد أن المحسوس في قوله إن اليقينيّات هي المعقولات لا المحسوسات ليست بمحسوسات فقط، وإنها لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم المسككة، بل إنما هي ليست بيقينية بمعنى السلب، كما أن الإدراك وحده ليس حكماً إذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة صواباً أو غلطاً؛ فادعاء أن الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا أن المحسوسات لا تكون يقينية ليس بحق، وذلك أن الحكماء ذكروا أن مبادئ اليقينيّات هي الأوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات، والحدسيات وسموها بالفضايا الواجب قبولها، وذكروا أن مبادئ المجربات والمتواترات والحدسيات هي الإحساس بالجزئيات، وإن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات، ولذلك حكم كبير الجماعة بأن من فقد حساً فقد علماً، وأن أصول أكثر العلم الطبيعي كالعالم بالسماء ←

حكمه مقبولا (١)

بيان الاول : في خمسة أوجه .

أحدها : أن البصر قد يدرك الصغير ككبريا كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة كما يرى الغلبة في الماء كالأجاجة وكما إذا قربنا حلة الخاتم إلى العين فإننا نراها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة (٢) وقد يدرك

سبحه والعالم والعلم بالسكرن والفساد وبالأفكار العلوية وبأحكام النبات والحيوانات مأخوذ من الحس وعلم الأرصاد والهيئة المنبئة عليها عند بطليموس ، وعلم النجارب الطبية عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات ، وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الأثقال والحيل الرياضية كلها مبنية على الإحساس وأحكام المحسوسات ، فإذا جل أو أفلحهم يقتضى الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادئ جميع العلوم ، فكيف ساغ المصنف أن يدعى عليهم بأنهم قالوا إن المحسوسات لا تكون يقينية ، بل إنهم بنوا أحكام العقل في المحسوسات أنها تكون يقينية وأنها تكون غير يقينية ، فإذا الصواب والخطأ إنما يمرضان للأحكام العقلية لأعلى المحسوسات من حيث هو محسوسات ، ولو كانت الأحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها لسكان المعقولات العرفية أيضا غير موثوق بها لكثرة وقوع الغلط للمعقولات فيها ، ولما جعل لبيان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعة سوفسطائيا والمناظر ، وبعد تمهيد هذه المقدمة أقول النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما إلا بعد حصول العلم أو الاتفاق على مقدمات هي المبادئ أو حصول اعتراف برضع مقدمات هي كالمبادئ ، ولو لم تكن المبادئ الأولى معلومة أو موضوعة لم يكن نظر في شيء ولا بحث عن شيء فإن النظر والبحث يقتضيان التأدي من أصل حاصل إلى فرع مستحصل ، وإذا لم يكن الأصل حاصلا امتنع التأدي من لاشيء إلى شيء ، ولهذا لم يمكن البحث مع منكرى المحسوسات والأوليات ومن يتسكلم معهم لقصد إرشادهم وتنبيههم أو يحمل اعتراف منه بنوع من الحيل إلى أن يحصل لهم استعداد أن ينظروا في شيء واستحقاق أن يباحثوا في شيء فإذا الشكوك إلى أخبر عنها هذا الفاضل عن لسان قوم مفروضيهم بالفسطائية لا يستحق الجواب أصلا إنما يجاب من يثق أو يعترف بالوثوق على الأوليات والمحسوسات ببيان التقصى عن منشايق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط وإحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ بعد ذلك إلى صريح العقل المرتاض برفض العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المعتلة ، ولنرجع إلى ما كنا فيه .

(١) أقول : قد ظهر مما مر أن الحس لا حكم له لا في الجزئيات ولا في الكليات إلا أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات ، وإذا كان كذلك كان الصواب والغلط إنما يمرضان للعقل في أحكامه ، وأيضا لو كان حكم الحس غير مقبول لسكونه في معرض الغلط لسكان حكم العقل أيضا كذلك .

(٢) أقول : قد مر أن الشكوك إذا صدرت عن الاعتراف بالمحسوسات والأوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن أن يجاب عنها إلا إذا صدرت عن يثق بالأحكام العقلية فينبغي أن يجاب بما ينهيه على أسباب الغلط ، أما أن البصر قد يدرك الصغير ككبريا فعليه كلام وهو أن البصر إذا أدرك الشيء صغيرا لم يدركه معه ككبريا ولا بالعكس ، والحاكم بأن المدرك في الحالين شيء واحد لا يمكن أن يكون هو البصر ، لأن الحاكم لا يحكم ←

إلا عند إدراكه في الحالتين معا ، فإذا هو العقل بتوسط الخيال ، وهذا الغلط إنما توهمه العقل لا البصر وذلك أن العقل يحكم على الشيء المرتسم في الخيال بالصغر إذا البصر أحس بذلك ثم وجد البصر أحس به كبيرا فتوهم أن البصر غلط في إبصاره ولم يغلط هو على ما ينبغي ههنا .

وبيان ذلك أن الإبصار يسكون إما بانطباع شبح المبصر في البصر وإما بوقوع شعاع من البصر على المبصر والأقرب إلى الحق هو الأخير ، وينبغي أن لا يلتفت إلى من يبطل القول بالشعاع بأن الشعاع إن كان جسما لزم منه تدخّل الأجسام وإن كان عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل إلى محل آخر لأن شعاع النيران كالشمس والقمر والنار موجود يقينا فما يدفع به المحالين هناك يندفع به بعينه ما أورده من الإشكال على الشعاع البصرى ، ثم إن الشعاع يمتد من ذى الشعاع إلى قابل الشعاع من غير تخلل خلل ، خال عن الشعاع أو تراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتد في بعض أجزاء امتداده ، بل على هيئة مخروط مستدير ملؤه جوفه ، رأسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع السكثيف وينعكس منه إذا كان صقيلا إلى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية بيز الشعاع الممتد والسطح الصقيلا ويسميه بزاوية الشعاع ، وينفذ في القابل الشفاف ذى السطح الصقيلا وينعكس عن سطحه وينعطف في ثخنه إلى جانب ذى الشعاع كلها مما ، والانعكاس والانعطاف يسكونان بزاويتين مساويتين لزاوية الشعاع قد بين جميع هذا في موضعه ، والشعاع البصرى في أكثر الحيوانات محتاج إلى مدد من جنسه أعنى إلى شعاع شيء من أجسام ذوى الأشعة ويستعان في تخيل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعى ، ويسكون الإبصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط ، فكما كان المبصر أقرب إلى البصر تسكون تلك الزاوية أوسع فيراه البصر أعظم ، وكما كان أبعد منه تسكون تلك الزاوية أضيق فيراه البصر أصغر إلى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحس لتوهم انطباق بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كائنقطة وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يراه أصلا ، هذا على رأى القائلين بالشعاع .

وأما القائلون بالانطباع فيقولون إن الزاوية التى تحدث على سطح الرطوبة الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئ وقربه والبصر يدرك المرئ بتلك الزاوية .

ولنعد إلى القول بالشعاع ونقول : إذا تقررت هذه القاعدة فاعلم أن النار في الظلمة إذا كانت قريبة من الرائي عند الشعاع في الظلمة الرقيقة إلى الهواء المضى ، لمجاورة النار قرأى البصر ما حولها بمعاونة من نورها وميزها منها فراها على ما تقتضيه زاوية الإبصار ، وإذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة السكثيفة ولم ير ما حولها من النور المضى بنورها ورأها وحدها بزاوية أصغر فيراها أصغر كما في سائر المرئيات وإذا لم تسكن قريبة ولا بعيدة جدا فإن الشعاع البصرى المحاذى لما حولها لم ينفذ نفوذا تاما فلم يميز النار عن الهواء المضى بها ، بل أدركتهما معا جملة واحدة فيراه البصر بزاوية أوسع من الزاوية التى تحدث من المحاذاة وحدها وذلك هو الملة تسكونها في الرؤية أعظم مما لو رؤيته في غير الظلمة المذكورة المحاذاة وحدها ، وأما السبب فى ←

الواحدة ثنتين كما إذا غمزنا لإحدى العينين ونظرنا إلى القمر فإننا نرى قرن، وكما في حق الأحول^(١) وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر، فإننا نرى في الماء . قرا وعلى السماء قرا آخر^(٢) وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة كالرحى إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطا كثيرة متقاربة بألوان مختلفة، فإذا استدارت سريعا رأينا لها لونا واحدا كأنه ممتزج من كل تلك الألوان^(٣) وقد نرى المعدوم موجودا كالعرباب أو كالأشياء التي يريها صاحب خفة اليد والشعبذة، وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم والشملة التي تدار بسرعة كالدائرة^(٤) ونرى المتحرك ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب السفينة، فإنه يشاهد الخط الساكن

بحرؤية العنبة في الماء كالإجاعة فهو أن العين ترى في الماء بالامتداد الشعاعى النافذ في الماء والمنعطفة معا ولا يباين الشعاعان لقربهما من سطح الماء، وأما في الهواء فيراها بالنافذ وحده، هذا إذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء، أما إذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين فرؤيتهما بالنافذة والمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة، وأما رؤية الخاتم كالسوار عند قربه من العين فتتوسع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين وإدراك الأشياء البعيدة صغيرا يكون لتضييق تلك الزاوية كما مر .

(١) أقول: النور ممتد من الدماغ في عصبين مجريتين تتلافيان قبل وصولهما إلى العينين ثم تلباعدان، ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين، فإذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معا شيئا واحدا وإذا انخرقتا أو انخرقت إحدهما عن الاستقامة صارت محاذة لإحدهما منحرفة عن محاذة الأخرى وصار المبصر من أحدهما غير المبصر من الأخرى، وإذا أبصرنا شيئا واحدا حسب المبصر شيئته لوقع نور بصره عليه من محاذتين متخافتين وحكم العقل بالغايط، وهكذا الحسكم إذ تخالف الوسطى والسبابة من الأصابع في وصفهما فأحسنا معا شيئا واحدا كحمصة مثلا توهم أنهما أحسنا بجمعتين، والأحول النظري قلما لا يرى الشيء شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب بل إنما يقع ذلك للأحول الذي يقصد الحول مكلفا .

(٢) أقول هذا يكون بنفوذ الشعاع البصرى إلى قر السماء وبانعكاسه من سطح الماء إليه، فإنه يراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس .

(٣) أقول: كل ما أدركه حس يتأدى إلى الحس المشترك ثم إلى الخيال، فإذا أدرك البصر لونا وانتقل بسرعة إلى لون آخر كان أثر اللون الأول في الحس المشترك عند إدراك اللون الثانى، وكأن الرائي رأى ما معا، ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس أن تميز أحدهما فيه من الثانى فتدركهما ممتزجين وإن كان الإدراك بالتبين، وأيضا إن زالت الألوان عن محاذات البصر وارتسمت في الحس المشترك على توال لا يدرك الحس تراخى بعضها عن بعض أدرك النفس من الحس المشترك لونا ممتزجا من جميعها .

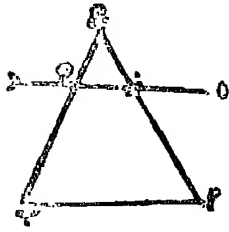
(٤) أقول: السراب المرئى ليس معدوما مطلقا إنما هو شيء يترأى للبصر بسبب ترحج شعاع ينعكس من أرض سبخة كما ينعكس عن المياه فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والأشياء التي يريها خفيف اليد والمشعبذ إنما يكون في التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب هدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه، أو بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبيهه، ولما بسبب إقامة البديل مقام الشيء المبدل عنه بسرعة على ما يقف عليه من تعرف تلك الأعمال، ورؤية القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة الجواله كدائرة إنما يكون لانحلال ما يدركه البصر في

متحركاً والسفينة المتحركة ساكنة^(١) وقد نرى المتحرك إلى جهة متحركاً إلى ضد تلك الجهة فإن المتحرك إلى جهة يرى الكوكب متحركاً إليها إذا شاهد غيماً تحته وإن كان الكوكب متحركاً إلى خلاف تلك الجهة ، وقد نرى القمر كالسائر إلى الغيم وإن كان سائراً إلى خلاف تلك الجهة إذا كان الغيم سائراً إليه^(٢) وقد نرى المستقيم منكسراً كالأشجار التي على أطراف الأنهار^(٣) وإذا نظرنا إلى المرأة رأينا الوجه طويلاً وعريضاً وموجهاً بحسب اختلاف

موضع يتحرك إليه المتحرك بما قد أدركه الحس المشترك من كونه في موضع آخر قبله وتثبت فيه هيئته فيدرك النفس جميع ما في الآتين وبحسبه شيئاً واحداً متصلاً .

(١) أقول : الحركة ليست بمرئية والبصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذياً لشيء ما بعد أن أدركه في موضع آخر محاذياً لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الإدراكين بحركة ذلك الشيء ، وإذا كانت المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الإدراكين فتحسبه النفس ساكناً ، أما راكب السفينة فلما لم يدرك لبدنه انتقالاً من موضع إلى موضع حسبه ساكناً ، وإذا تبدلت محاذاته لأجزاء الشط مع تخيل سكونه في نفسه حسب الشط متحركاً لسكون ذلك التبدل شيئاً بالتبدل الأول .

(٢) أقول ليسكن السائر إلى جهة ينتقل من أ إلى ب والقمر بالقياس إليه مثل ج والغيم المتوسط بينهما الذي لا يحجب القمر لوقته مثل هـ فإذا كان السائر عند أ كان شعاعه الممتد الذي به يرى القمر كخط أ ب وإذا انتقل إلى ب صار شعاعه كخط ب ج د فيتخيل أن القمر تحرك من ز إلى ح في جهة حركته إذ رآه أولاً محاذياً لنقطة ز ثم منتقلاً منها إلى ح وأما القمر المتحرك إلى خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته لما سر ، وأيضا ليسكن الناظر ساكناً عند نقطة أ ورأى القمر وهو ج محاذياً لنقطة ز من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة هـ ووصلت نقطة ح إلى حيث كان في الأول نقطة ز رأى القمر



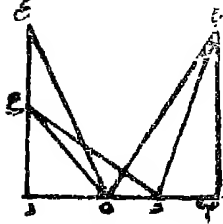
منتقلاً من محاذة لفظة ز إلى محاذة لفظة ح فيتخيل أن القمر يتحرك من ز إلى ح وهو خلاف جهة حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لأن انتقاله في المحاذة بالقياس إلى السماء لا يتغير في حسه لتشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الحس ، وإذا كان الغيم مثل ح هـ فقط والناظر عند أ رأى القمر بعيداً من طرف الغيم بقدر زح ثم تحرك الغيم إلى أن وصل مبداءه وهو نقطة ح إلى الموضع الذي كان فيه ز رأى القمر وهو ج محاذياً لنقطة ح فيتخيل أن القمر متحرك من ز إلى ح فصار إلى جهة الغيم وهو خلاف جهة حركة الغيم .

(٣) أقول : إذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء إلى الأشجار على وجه يكون زاويتا الشعاع والانعكاس متساويتين ينعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الراى وإلى أسفله لا من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فليكن الراى أ و سطح الماء ب د والشجر القائم على ذلك السطح ع د ولينعكس الشعاع الناقل من أ إلى نقطة هـ منها إلى رأس الشجر وهو نقطة ع بحيث يكون زاويتا هـ ب د متساويتين أقول لا يمكن أن ينعكس مرتبطة تلي جهة ب من هـ شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح ←

شكل المرأة وكل ذلك يدل على غلط الحس (١) .

وثانيها : أن الحس قد يهزم بالاستمرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك ، لأن الحس لا يفرق بين الشيء ومثله ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله ، فبتقدير توالي الأمثال يظن الحس وجوداً واحداً مستمراً ولا يكون كذلك ؛ فإن الألوان غير باقية عند أهل السنة ، بل يحددها الله تعالى حالا لحالا ، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر ، وإذا احتتمل ذلك ، احتمل أيضاً أن يقال : الأجسام لا تبقى مستمرة ، بل الله تعالى يحددها حالا لحالا ، لكنها لما كانت متماثلة متوالية يظنها الحس شيئاً واحداً فثبت أن حكم الحس بالبقاء

← ولا فينعكس من نقطة ر ويكون الشعاع للنافذ من ا إلى ر منعكسا عنه إلى ح وحيثئذ يجب أن يكون زاوية ا ر ب الخارجة عن مثلث ا ر ه أعظم من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح ر



د وزاوية ا ه ب مساوية لزاوية ي ه د فزاوية ح ر د أعظم من زاوية ي ه د ويكون أعظم كثيراً من زاوية ح ه د فالداخله في مثلث ي ه ر أعظم من خارجتها هذا خلف محال ، ولا يمكن أن ينعكس من ه شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح ولا كانت زاوية ا ه ب مساوية لـ ا ب واحد من زاويتي

ي ه د ، ح ه د العظيم والصغرى هذا خلف ، فإذا لا بد من أن ينعكس إلى كل نقطة تميل من الرأس إلى أسفل من نقطة تكون من ه إلى د أميل حتى تهمل القاعدة بالقاعدة ، ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فإنها متعوده لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة بحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ، ولا يكون في نفس الأمر نافذا فإن الماء ربما لا يكون عميقاً بقدر طول الشجر ، أو يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع أصلاً ، وحيثئذ يحسب أن رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكونه أبعد من أصله وباقي أجزائه على الترتيب ، فراه كأنه متعكس تحت سطح الماء ، وهذه المسائل وإن كانت متعلقة بالهندسة أوردناها هنا لأن الكلام انجر إليها .

(١) أقول : المرأة الطويلة المستقيمة في الطول والمنحنية في العرض كقواب أسطوانة مستديرة إذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا طوله بقدر طول الوجه قليل العرض لانعكاس الشعاع العرضي بما هو أقل عرضا مما لو كان مستقيما ، وذلك لأن الطول ينعكس من عاكس مستقيم ، والعرض ينعكس من عاكس منحني ، وإذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه كان الأمر بالعكس ، فترى الوجه عريضاً عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقل من طوله ، وإذا نظر إليها بحيث يكون موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا ، وإذا كانت المرأة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر إلى موضع واحد رأى الناظر فيها لنفسه وجهين أو أكثر ورأسين أو أكثر ، ومن بعضها يرى وجهه متعكسا ، وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشمل على أكثرها كتب المرايا ويحتمل لها متخذو المرايا على وجه يقصدونه ، فقد ظهر مما مر أن كل ذلك غلط بديهية الإدراك التفساني من المحسوسات المتأدية إليها ، لا غلط الحس .

غير مقبول (١) .

وثالثها : أن النائم يرى في النوم شيئاً ويجزم بشبوته ، ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك المجزم كان باطلاً ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون هنا حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة (٢) .

ورابعها : أن صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ، ويشاهدها ويجزم بشبوتها ووجودها ويصبح خوفاً منها ، وهذا يدل على أنه يجوز أن تعرض الإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بوجود في الخارج موجوداً (٣) وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأحصاء .

فإن قلت : الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند الصحة لا يوجد .

قلت : انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم بسبب هذا الاحتمال لا يندفع إلا بحصر أسباب ذلك التخيل الكاذب ثم بيان انتفاءها ، ثم إن المسبب لا يجوز حصوله ولا بقاءه عند انتفاء الأسباب لكن كل واحدة من هذه المقدمات مما لا يمكن إثباته إلا بالنظر الدقيق لو أمكن ، فيلزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء

(١) أقول : الحكم بالبقاء هو الحكم بأن الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الأول ، وهذا الحكم لا يصح من الحس ، فإنه لا يقدر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما ، فإذا الحكم بالبقاء لا يكون إلا من العقل والعقل إنما يغلط إذا عقل المشترك بين الشيئين المتشابهين ولم يعقل ما به يتماز كل واحد منهما عن الآخر ، فإحالة هذا الغلط على الحس ليس بصواب ، وأما حكم الأشاعرة بأن الألوان غير باقية فشيء لازمهم بحسب أصولهم المسلبة عندهم وهي أن الإعدام لا يمكن أن يكون فعلاً لفاعل ، وأن الموجود الباقي حال بقاءه مستغن عن المؤثر ، وأن لا مؤثر إلا الله تعالى ، وإذا شاهدوا أعراضاً لا يدوم وجودها ألزموا القول بتجددها حالاً بعد حال . والمعتزلة لما جوزوا طريان الضد على محل الضد الآخر المقتضى لإفناؤه لم يقولوا بذلك ، والفلاسفة لما جعلوا الباقي حال بقاءه محتاجاً إلى أن يؤثر لم يحتاجوا إلى ارتكاب ذلك ، والمظام من المعتزلة جعل الأجسام أيضاً غير باقية بمثل ذلك ، وهذه أحكام غير متعلقة بالحس .

(٢) أقول : النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ ، إلا أن المستيقظ لما كان واقفاً على أحكام اليقظة حكم بأن أحد مراتبه واقع حق والآخر غير واقع وغير حق ، والنائم لما كان غافلاً عن الإحساس حسب أن الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا ليس بغلط حسي ، بل هو غلط للنفس من عدم بين الشيء وبين مثاله حال الذمول عن الشيء .

(٣) أقول : حكم صاحب البرسام - حكم النائم ، فإنه لاستغراقه في الخيال وغفلته عن الإحساس تحكم نفسه بذل ما يحكم به النائم ، وفي جميع هذه الأحوال لم تعرض الإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بوجود موجوداً فإنه لم يرد ذلك بل أدرك بخياله شيئاً فدخل في الإحساس ، فظهر أن الحس لم يدرك ما ليس بوجود في حال من الأحوال أصلاً .

في المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول (١).

وخامسها : أنا نرى الثلج في غاية البياض ، ثم إذا ما نظرنا إليه رأينا مركبا من أجزاء جديدة صغار وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون ، فالثلج في نفسه غير ملون ، مع أننا نراه ملونا بلون البياض . وليس لأحد أن يقول إن ذلك إنما كان لانعكاس الشعاع عن سطوح بعض تلك الأجزاء الجديدة إلى بعض .

لأننا نقول : هذا لا يقدح في غرضنا ، لأن الذي ذكرته ليس إلا بيان الحلة التي لأجلها نرى الثلج أبيض ، مع أنه في نفسه ليس بأبيض ، ونحن ما سعيينا إلا لهذا القدر ، وأيضا فالزجاج المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية ، لأن تلك الأجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال ، وأيضا نرى موضع اللشق من الزجاج الشفيع أبيض مع أنه ليس هناك إلا الهواء المختبئ في ذلك اللشق ، والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعلنا أننا نرى الهواء مع أنه في نفسه غير ملون ملونا (٢).

(١) أقول : لم يثبت الإحساس بشيء غير واقع في موضع أصلا وأما تجريد الغلط فيما يشاهده الأصحاء لتجويده فيما يدركه الذائم والمريض عما يباه العقل الصريح ، ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ، وهذه الأجوبة إنما نوردتها لبيان أسباب الغلط الذهني بعد أن حكم العقل ذلك غلطا للذهن لا لإثبات صحة ما يدركه بالحواس كما قدمنا بيانه ، وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا : نعم لو أبقينا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره ، لكننا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل ، فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات فإن احتمال هدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بداية العقل من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفاؤها ، وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والجليل .

(٢) أقول : قد تبين عند المحققين أن البياض إنما يتكون بتعاكس الضوءين من مسطوح أجسام مشقة والجند والزجاج مشقان ، وإشفاقهما كان لهما ضوء ، ومثي كانا ذوى سطح واحد لم يكن تعاكس ضوء منهما أما إذا انعكسرا وحدث لهما سطوح تعاكس الضوء من بعضها إلى بعض لحدث البياض فإن لم يكن معها ما يوجب التزاق بعضها ببعض رأى كل واحد من أجزائها شفافا خاليا من اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في حدوث البياض ، وإذا عرض معها ما يوجب التزاق بعضها ببعض صار جسما واحدا أبيض كما في بياض البيض المسلوق ، فإنه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء كما في الماء ، وبعد السلق يعاكس الضوء بين ذى الضوء وبين قابله لحدث البياض والماء إذا كان مائعا ذا سطح واحد كان له ضوء ولم يمكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه تعاكس ، أما إذا تزايد أو انجمد اجتمع الأمر بأن فيه وحدث البياض وفي بياض البيض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الاتزاق والتماسك فصار جسما واحدا أبيض ولم يكن امتياز بعض أجزائه من البعض ، فلا يقبل المتأمل فيه شق الجزء الواحد كما في الثلج والزجاج ، فظهر من ذلك أن ما نراه ملونا فهو في نفسه غير ملون ، لأن اللون ليس إلا الغرض الموصوف بتلك الصفة ، ولم يجب من ذلك أن كل مالا يكون جزؤه ملونا يتمتع أن تكون أجزاؤه ملونات .

فثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلا وقد يكون حقا وإذا كان كذلك لم يحسن الاعتداد على حكمه إذ لا شهادة لهم بل لابد من حاكم آخر فوقه ليبين خطأه عن صوابه ، على هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الأول وهو المطلوب ^(١) .

وأما السكليات فالحس لا يعطيها البتة ، فإن الحس لا يشاهد إلا هذا الشكل وهذا الجزء ، فأما وصف الأعظمية فهو غير مدرك بالحس ، ويتقدر أن يكون ذلك الوصف مدركا لكن المدرك هو أن هذا الشكل أعظم من هذا الجزء ، فأما أن كل دكل ، فهو أعظم من جزئه فغير مدرك بالحس ، ولو أدرك كل ما في الوجود من السكليات والأجزاء ، لأن قولنا كل كذا ليس المراد منه كل ما في الوجود الخارجى من تلك الماهية فقط ، بل كل ما لو وجد في الخارج اصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك الماهية ، وذلك مما لا يمكن وقوع الإحساس به فثبت ، أن الحس لا معرفة له على إعطاء السكليات البتة ^(٢) .

(الفرقة الثالثة : الذين يعترفون بالحسيات ويقدرحون في البديهيات)

قالوا : المعقولات فرع المحسوسات ، ولذلك فإن من فتمد حسا فقد علما ، كالأكمة والعين والاصل أقوى من الفروع ^(٣) .

ثم الذى يدل على ضعف البديهيات وجوه خمسة .

أحدها : أن أجلى البديهيات العلم بأن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون ، ثم إن هذه القضية ليست يقينية ، وإذا لم يكن أقوى الأوليات يقينيا فما ظنك بأضعفها . بيان الأول وهو أنا رأينا المعولين على البديهيات يذكرون لها أمثلة أربعة .

أحدها : أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (وثانيها) : أن الشكل أعظم من الجزء ، (وثالثها) أن الأشياء المساوية للشيء الواحد متساوية . ورابعها : أن الجسم الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا هذه الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول ^(٤) .

(١) أقول : قد ظهر أن الحس ليس له حكم فى شيء من المواضع ، فبطل القول بأن حكم الحس قد يكون باطلا ولذلك كان غير معتمد عليه .

(٢) أقول : قد عد فى الحسيات فى صدر الباب العلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة من غير تقييدهما بما يجعل الحكم شخصيا ، وحكم ههنا بأن الحس لا يقوى على إعطاء السكليات البتة وذلك يقتضى أن لا يكون ما هذه فى الحسيات حسيا ، بل مبدأه يكون حسيا ، وقد قال ههنا أن الحس لا يشاهد إلا هذا الشكل وهذا الجزء ، فإن لزمه أن يكون الحكم بكون النار حارة وكون الشكل أعظم من الجزء متساويا فى كونهما عقليين ولهما مباد محسوسة وهذا خبط ظاهر .

(٣) أقول : إذا كان الإحساس شرطا فى حصول حكم عقلى لم يجب من ذلك أن يكون الإحساس أقوى من التعقل ، فإن الاستعداد شرط فى حصول السكالات وليس بأقوى من السكالات .

(٤) أقول : لو كانت الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم عدوها فى البديهيات ، فعلنا أن اعتمادهم فى الحكم بصحتها على بديهية العقل لا على مقدمة أخرى .

أما قولنا : السكل أعظم من الجزء لأنه لو لم يكن كذلك لكان وجود الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة ، حينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودا معدوما معا (١) .

وأما قولنا : الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية لأنه لو لم يكن كذلك لكان الألف المحكوم عليه بأنه يساوى السواد سوادا لا محالة ، ومن حيث إنه محكوم عليه بأنه يساوى ما ليس بسواد يجب أن لا يكون سوادا فلو كان الألف مساويا للآخرين لزم أن يكون الألف في نفسه سوادا وأن لا يكون في نفسه سوادا فيجتمع النفي والإثبات (٢) .

وأما قولنا : إن الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معا ، لأنه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصللا كذلك ، وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه كونه موجودا معدوما معا (٣) .

لا يقال : كل عامل يعلم بالبدئية حقيقة هذه القضايا الثلاثة وإن لم يخطر ببالي هذه الحجة التي ذكرتها .
لأننا نقول : لا نسلم أن حكم العقل بهذه القضايا غير متوقف على الحجة التي ذكرناها ، ولذلك يقولون لو لم يكن السكل أعظم من الجزء لم يكن للأجزاء الآخر أثر البتة ، ولو كان الشيء الواحد مساويا لثلاثين لكان ذلك الواحد مخالفا لنفسه ، وهذا إشارة إلى ما ذكرناه ، نعم قد لا يمكنهم التعبير عن تلك الحجة على الوجه الذى لحصناه ، ولكن معناه مقرر في عقولهم ولا عبرة بالعبارة (٤) . فقد لاح بأن أجلى البدييات قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (٥) وهو غير يقينى لوجوده .

(١) أقول هذا البيان مبنى على كون السكل هو الجزء مع زيادة ولا نفي بكون السكل أعظم من الجزء إلا هذا ، فهو أو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب .

(٢) أقول : هذا بيان أن الشيء المساوى لثلاثين مخالف لنفسه وهو عين ما ادعى بياحه ، فإن أراد به البيان بالخلاف فليس قولنا المساوى لثلاثين مخالف لنفسه بأوضح من قولنا المساويان لشيء بعينه متساويان حتى يقين هذا بذلك .

(٣) أقول : عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد ، فإن المثلين من كل جهة لا يتمايزان ومع ذلك لا يكونان واحدا ، وكان من الصواب أن يقول : لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون وجود أحد المثلين وعدمه واحدا ، مع أن الحكم المذكور غير محتاج إلى هذا البيان .

(٤) أقول : السكل هو جزمان ، والجزء هو أحدهما ، ولا يحتاج في أن الشيء مع غيره أكبر منه وحده إلى أن تعرف أن لأحد الجزأين أثرا أو لا ، والحكم بأن كون الشيء مساويا لثلاثين مقتضى لمخالفته لنفسه بيان لكون الشئيين المساويين لشيء متساويان ليس بأولى من أن يكون هذا الثانى بيانا للأول ، فإن الحجة يذهبى أن تكون أبين من الدعوى وليس ههنا لأحد الحكمين فضيلة في كونه أبين من الآخر ، ودعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحجج وإن لم يقدر على تلخيصه في العبارة غير مسلم .

(٥) أقول : لاشك في أنه أجل من غيره ، ولذلك سماه الحكماء أول الإوائل ، يعنى في الوضع ، وكونه أوضح يدل على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره في الوضع لإليه .

أحدهما : أن هذا التصديق موقوف على تصور أصل العدم والناس قد تحيروا فيه لأن المتصور لا بد وأن يتميز عن غيره والتميز عن غيره متعين في نفسه ، وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه ، فكل متصور ثابت في نفسه ، فما ليس بثابت فغير متصور فالمعدوم غير ثابت فلا يكون متصورا وإذا كان ذلك التصديق متفهما على هذا التصور وكان هذا التصور ممتعا كان ذلك التصديق ممتعا (١) .

لا يقال : المعدوم المتصور له ثبوت في الذهن ، ولأن قولنا المعدوم غير متصور حكم على المعدوم بأنه غير متصور ، والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصورا فلو لم يكن المعدوم متصورا لامتنع الحكم عليه بأنه غير متصور ، لأننا ننجيب عن الأول : بأن الثابت في الذهن أحد أقسام مطابق الثابت والكلام وقع في تصورهما مقابل مطلق الثابت وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتا بوجه ما وإلا لكان داخلا تحت مطلق الثابت ، وحينئذ لا يكون قسيما له بل قسما منه ، وعن الثاني أن ما ذكرته ليس جوابا عن دليلنا ، على أن المعدوم غير متصور بل هو إقامة دليل ابتداء على أن المعدوم متصور ، وذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسألة واحدة وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيات (٢) .

وثانيها : لو سلمنا إمكان تصور العدم لكان قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان يستدعي امتياز العدم عن الوجود ، وامتياز العدم عن الوجود يستدعي أن يكون لمسمى العدم هوية متميزة عن الوجود لكن ذلك محال ، لأن كل هوية يشير العقل إليها والعقل يمكنه رفعها ، وإلا لم يكن له مقابل ، وكان يلزم أن لا يكون للمعدم مقابل وكان يلزم نفي الوجود وهو باطل ، فنثبت أن ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول ، لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص فيكون ذا-لا تحت العدم المطلق ، فيكون قسم العدم قسما منه هذا خلف (٣) .

وثلثا : لو سلمنا الامتياز لكان الإثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه أو عدمه في نفسه.

(١) أقول : النفي هو رفع الإثبات ورفع الإثبات لا يكون عين الإثبات ورفع الإثبات الخارجى لإثبات ذهني منسوب إلى لا إثبات خارجي ، وكونه في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا في نفسه وثابتا في الذهن لا ينافي كون ما هو منسوب إليه لا ثابتا في الخارج ، فالحكم بأن ما ليس بثابت في الخارج غير متصور مطلقا باطل ، لأنه متصور من حيث إنه ليس بثابت في الخارج غير متصور لا من حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذا الحيثية لأعلى ما نسب إليه هذا الوصف فلذلك لم يكن ممتعا.

(٢) أقول : رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصورا أصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك التصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين ، ولا مانع من أن يكون شيء قسما لنفسه باعتبار وقسما منه باعتبار ، مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت في الذهن وإما غير ثابت في الذهن ، فاللا موجود من حيث له مفهوم قسم من الثابت في الذهن فإذا قد انحل الشك من غير تعارض دليلين .

(٣) أقول الحكم بأن الامتياز يستدعي أن يكون للممتازين هويتان غير مسلم ، فإن الهوية واللاهوية متازان وليس اللاهوية هوية ، ولو فرضنا لها هوية كانت بذلك الاعتبار داخلة في قسم الهوية وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسيما للهوية ، وكذلك القول في رفع العدم ولا يلزم الخلف .

كقولنا السواد إما أن يكون موجودا وإما أن لا يكون موجودا ، وقد يكون المراد منهما ثبوت الشيء لشيء آخر وعدمه عنه . كقولنا : الجسم وإما أن يكون أسود وإما أن لا يكون .

أما الأول : من المعلوم بالضرورة إن قولنا السواد إما أن يكون موجودا وإما أن لا يكون موجودا لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور مفهوم قولنا السواد موجود السواد معدوم ، ولكن كل واحد منهما باطل .
أما الأول : فلأننا إذا قلنا السواد موجود فإما أن يكون كونه سوادا هو نفس كونه موجودا أو مغايرا له ^(١) .

فإن كان الأول كان قولنا السواد موجودا جاريا مجرى قولنا السواد سواد وقولنا الموجود موجود ومعلوم أنه ليس كذلك لأن هذا الأخير هذر ، والأول مفيد .

وإن كان الثاني فهو باطل من وجهين .

أحدهما : أنه إذا كان الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بوجود ولا لمعاد البحث فيه ، ولكن الشيء الواحد موجودا مرتين وإذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بوجود ، لكن الوجود صفة موجودة ولما ثبت الوساطة بين الموجود والمعدوم وأتم أنكرتموه ، فحينئذ يكون الصفة الموجودة محالة في محل معدوم وذلك غير معقول ، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الألوان والحركات غير موجودة وذلك موجب الشك في وجود الأجسام وهو عين السفطة ^(٢) .

الثاني : أنه إذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود فإذا قلنا السواد موجود بمعنى أن السواد هو موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين وهو محال ، فإن قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود وهو أن مسمى السواد مسمى الوجود ، بل المراد أن السواد موصوف بالموجودة قلت فحينئذ ينقل الكلام إلى مسمى الموصوفية ، فإنه إما أن يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود محال فيكون قولنا السواد موجودا بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وهو محال ، وإما أن يكون مغايرا له

(١) أقول السكائن سوادا هو غير السكائن موجودا والسواد مغاير للوجود وذلك لأن ههنا شيئا واحدا يقال له تارة إنه سواد وتارة إنه موجود ، فالقول عليه منهما واحد ، والمقولان متغايران ، فإذا القسمة أن كون أحدهما عين الآخر أو مغايرا له ليست بماصرة ويعوزه قسم آخر وهو أن يكونا متحدتين من وجه ومتغايرتين من جهة أخرى .

(٢) أقول : لا يلزم من كون المتغايرة قيام أحدهما بالآخر فإنها إذا قيل الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان ، وأيضا لا يلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السواد في نفسه معدوما ، وإذا كان السواد في نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين ، وليس الوجود صفة موجودة ، فإن ذلك يقتضى ثبوت وجود الوجود ويتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له أو ثبوت الوساطة ، فإن ذلك لما يلزم من الوجود أو العدم أو سلبهما مع مفهوم الوجود ، وحينئذ لا نفس الوجود لا مع ملا-ظه الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الألوان والحركات بمحل غير موجود ، فإن كون الوجود حالا في محل غير موجود يقتضى كون اللون والحركة حالين في محل غير ملون ولا متحرك ، وظاهر أن جميع ما قاله في هذا الموضع خبط لا يليق بإيراده بأمثاله .

فيكون الحكم على السواد بأنه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين ، إلا أن يقال المراد من كون السواد موصوفاً بالوجود أنه موصوف بتلك الموصوفية وحيث أن يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية ، فإما أن يتسلسل وهو محال أو يقتضى رفع الموصوفية وحيث أن بطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجدية^(١) وأما قولنا السواد معدوم ، فإن قولنا وجود السواد عين كونه سواداً كان قولنا السواد ليس بموجود جارياً بحرى قولنا السواد ليس سواداً ، والموجود ليس بموجود ، ومعلوم أنه متناقض^(٢) وإن قلنا وجوده زائد عليه توجه الإشكال من ثلاثة أوجه .

أحدها : أنه يلزم قيام الوجود الذى هو صفة موجودة بالماهية المعدومة ، وهو محال .

وثانيها : أن سلب الوجود عن ماهية السواد مثلاً لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه ، وكل ماله تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه ، فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه إلا إذا كان ثابتاً في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه هذا خلف .

فإن قلت : الذى يسلب عنه الوجود موجود في الذهن .

قلت : فإذا كان موجوداً في الذهن استحال سلب مطلق الوجود عنه لأن الموجود في الذهن أخص من مطلق الوجود فالموجود في الذهن يصدق عليه أنه موجود فلا يصدق عليه حيث أن ليس بموجود وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يقابل وجوداً خاصاً .

وثالثها : أنا ستقيم الدلالة في مسألة أن المعدوم ليس بشيء على امتناع خلو الماهية عن الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالمعدم فظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل ، وإذا كان كذلك لم يكن لقولنا السواد إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً مفهوم محصل وإذا كان كذلك امتنع التصديق به فضلاً عن كون ذلك للتصديق بديهياً^(٣) أما الثانى وهو قولنا

(١) أقول : أوكن السواد والوجود متغايرين مصافاً لازم الحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك ، وليس المراد أيضاً أن معنى السواد مسمى الوجود ولا أن السواد موصوف بالوجودية أو موصوف بتلك الموصوفية حين وجود ، إما التكرار أو وحدة الاثنين ، بل المراد أن الشيء الذى يقال له إنه سواد هو تعيينه الذى يقال له إنه موجود ، وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردتهما .

(٢) أقول : ليس المراد عند من يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم أن السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود ، بل المراد عنده من هذا القول أنى السواد لا إثبات نفيه له ولا يلزمه تنافض .

(٣) أقول قد مر أن الماهية من غير اعتبار شيء معها لا تكون موجودة ولا معدومة فلا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة فهذا على الوجه الأول وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضى كون الماهية متميزة عن غيرها ومتعينة في نفسها وثابتة في نفسها فإن البير صفة غير الماهية وكذلك التعين والثبوت ، والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها وإذا لا يكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه والذى يقال أن المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فلا يراد به إنه مسلوب عن الوجود عنه كونه موجوداً في الذهن فإن كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفاً بالصفة أو غيرها وأن كان بحيث يلزمها هذه الصفة أو غيرها وهذا على الوجه الثانى وأما امتناع خلو الماهية عن الوجود ←

الجسم إما أن يكون أسود وإما أن لا يكون. فنقول من الظاهر أنه لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور معنى قولنا الجسم أسود والجسم ليس بأسود. فنقول : إذا قلنا الجسم أسود فهو محال من وجهين . أحدهما : أنه حكم يوحده الاثنين على ما تقدم تقريره وهو باطل . الثاني : أن موصوفية الجسم بالسواد إما أن يكون وصفا عديميا أو ثبوتيا . الأول محال لأنه نقيض اللاموصوفية وهي وصف سلبى ونقيض السلب ثبوت فالموصوفية لا يمكن أن يكون أمرا عديميا^(١) ومحال أيضا أن يكون أمرا ثبوتيا لأنه على هذا التقدير إما أن يكون نفس وجود الجسم والسواد وإما أن يكون مغايرا لهما . والأول محال لأنه ليس كل من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفا بالسواد . والثاني أيضا محال لأن موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال فثبت أن موصوفية الشيء بغيره غير معقولة^(٢) فإن قلت الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج . قلت الذهن إن طابق الخارج عاا الإشكال وإلا فلا عبرة به ولأن موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشئتين يستحيل أن تكون حاصلة في غيرهما وإذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلبى أبدا لا الثبوتى وذلك عندهم باطل^(٣) .

الاعتراض الرابع على قولنا الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون : سلمنا تصور هذه القضية بأجرا لا نسلم عدم الواسطة وبيانها من وجهين . الأول : أن مسمى الامتناع إما أن يكون موجودا أو معدوم

← فلا ينافى اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك الماهية إذا أخذت لامع هذا الامتناع يمكن أن يلحقها العدم عقلا لأنها يستحيل الحكم عليها بالعدم إذا أخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها ؛ فظهر أن لقولنا للسواد موجود السواد مفهوم محصل والقسمة ليهما صادقة صحيحة .

(١) أقول : أما قوله إذا قلنا الجسم أسود حكمنا بوحدة الاثنين فقد مر الكلام فيه . وأما قوله موصوفية الجسم بالسواد يجب أن تكون وجودية لأن نقيضها وهي اللاموصوفية سلبى ونقيض السلب إيجاب فليس بمستقيم لأننا إذا قلنا اللاموصوفية سلبية يلزم منه أن تكون الإيجابية موصوفية بطريق عكس النقيض وذلك لا سلب الأعم يكون أخص من سلب الأخص والحكم بأن الموصوفية إيجابية عكس ما يلزم من تلك القضية وم الغلط من باب إيهام العكس ، ثم إن الحكم بأن الموصوفية إيجابية لا يقتضى كونها وجودية ، فإن العدمى قد يكون إيجابيا كما في المعدولة وهذا غلط في غلط .

(٢) أقول : إن كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد فن أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة للجسم وإن كانت صفة ويكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليهما لم يلزم التسلسل لأن هذه الأوصاف أمور اعتبارية وتحدث بتصور الاعتبار وتقف عند ترك الاعتبار .

(٣) أقول : مطابقة الذهن الخارج إنما يكون شرطا في الحكم على الأمور الخارجية بأشياء خارجة أما في المعقولات وفي الأحكام الذهنية على الأمور الذهنية فليس بشرط والنسب والإضافات أمور لا يكون لها وجود إلا في العقل واعتبارها في الأمور الخارجية هو كون تلك الأمور صالحة لأن يفعل منها تلك النسب والإضافات أى تكون بحيث إذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة أو الإضافة .

موجود ولا معدوم لا جائز أن يكون موجودا وإلا لكان الموصوف به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع ممتنعا ، بل إما واجبا أو ممكنا ، ولا جائز أن يكون معدوما لأنه نقيض اللامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم فيكون اللامتناع عدما فلا يكون الامتناع عدما (١) .

ولأن الامتناع ماهية معينة في نفسها متميزة عن سائر الماهيات إذ لو لم يكن كذلك لاستحال إشارة العقل إليها ، وإذا كان كذلك استحال أن يكون نفيها محضا . فإن قلت ثبت في الذهن . قلت هذا باطل لأن الممتنع ممتنع في نفسه سواء كان هناك عقل أو لم يكن ولأن الفرض العقلي إن كان مطابقا للخارج فهو المطلوب وإلا لكان كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق الوجود ، ولأن الذي في الذهن إن كان موجودا استحال اتصافه بالامتناع لأن الموجود لا يكون ممتنع الوجود وإن لم يكن موجودا لم يكن الامتناع القائم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بما ليس بوجوده ؛ فثبت أن مسمى الامتناع ليس بوجود ولا معدوم وذلك هو الواسطة (٢) .

وثانيهما : أن مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم إلى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود وإلا لكان حيث صدق مسمى العدم أو مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم إلى الوجود وهو محال ، وإذا ثبت ذلك فنقول : الآن الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم إلى الوجود إما أن تكون الماهية في ذلك الآن موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة فإن كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنه يخرج من العدم إلى الوجود فيكون ذلك كأنه يقال الموجود يخرج إلى الوجود فيكون الشيء موجودا مرتين وهو محال وإن كانت معدومة فهو محال من وجهين . أحدهما : أنه إذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الأصلي ومع البقاء على العدم الأصلي يستحيل أن يتحقق مسمى التغير من العدم إلى الوجود ولأن مسمى الحدوث صفة موجودة وإلا ثبت الواسطة ، والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم . الثاني : متى كانت معدومة كان العدم الأصلي باقيا ومتى كان العدم الأصلي باقيا لم يكن النقل في التغير من العدم حاصلا ؛ فثبت أن الماهية حاله الحدوث لا موجودة ولا معدومة (٣) .

(١) أقول : الامتناع اعتبار عقلي واليكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات ، واللامتناع إذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كليا فإن بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ، ولا يلزم من كون الامتناع عدما كون الامتناع وجوديا فإن الإنسان وجودي وبعض الإنسان أيضا وجودي واللامتناع بالإمكان العام عدمي وبعض الممكنات عدمي ، وهذه قاعدة للمصنف واهية يستعملها كثيرا في كلامه .

(٢) أقول : الامتناع نسبة مقبولة هي متصور وجوده الخارجي في التصور فليس نفيها محضا ولا شيئا ثابتا في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع أو لا عقل وليس الامتناع فرض شيء في الخارج حتى يكون سهلا لو لم يطابق الخارج والمطابق للوجود هو عدم ذلك المتصور في الخارج عدما ضروريا للذات ذلك المتصور . فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل بممتنع إنما هو صفة ثابتة في العقل لم تصور ذهني مقيس إلى وجوده الخارج ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة .

(٣) أقول : الماهية لا تكون موجودة إلا في زمان الوجود أما في زمان العدم لا ماهية إلا في التصور العقلي كما تقرر في بيان الامتناع ، وكذلك في آن الحدوث فإن مفهوم الحدوث على ما فسرته انتهى يدنو

وله تقرير آخر وهو أن الماهية إذا انتقلت من العدم إلى الوجود فحالة الانتقال لا بد وأن تكون لا معدومة ولا موجودة ؛ لأنها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة فقد حصل الانتقال إليها وحين حصول الانتقال إليها بتمامه لم يبق الانتقال بل ينقطع ، فظاهر أن حالة حصول الانتقال لا بد وأن تكون متوسطا بين المنتقل منه والمنتقل إليه فوجب أن يكون خارجا عن حد العدم الصريف وغير داخل إلى حد الوجود الصريف (١) .

فهذه الإشكالات قطرة من بحار الإشكالات الواردة على قولنا الشيء إما أن يسكون وأما أن لا يسكون وإذا كان حال أقوى البديهيات كذلك فما ظنك بالاضعف (٢) .

الحجة الثانية : لمنكري البديهيات : أنا نهد العقل هاجزا بأمر كثيرة بحزمه بالأوليات مع أن الجزم غير جائز فيها ، وذلك يوجب تطرق التهمة إلى حكم العقل .

بيان الأول من وجوه .

الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شيء مما يدخل في مفهومه العدم والنسبة إليه موجودة في الخارج ، والحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند عقل العدم ، والوجود المرتب عليه في الفعل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تسكون موجودة في الخارج بل إنما تسكون موجودة في العقل ، ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم ؛ لأن معنى للواسطة أن تسكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك محال ؛ لأن كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجى فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود تناقض . لا يقال الجسم في آن انتقاله من السكون إلى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن أن يقال : الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فإذا هو في ذلك الزمان لاساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين .

لأننا نقول : وجود الحركة لا يمكن إلا في زمان ، وكذلك وجود السكون ، وانتفاؤهما عن شيء من شأنه أن يوجد أحدهما فيه يقتضى واسطة بينهما ، لكن الجسم في الآن الذي هو الفعل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يسكون من شأنه أن يوجد فيه حركة أو سكون ، فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون بكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن ثبوت وهذا بخلاف ما نحن فيه ، لأن الماهية في الآن الذي لا تسكون موصوفة بالوجود المحض لا تسكون ثابتة ، فإن ثبوتها في حال انتصافها بالوجود فقط .

(١) أقول : الأخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحان إلا إذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالتدريج كالحركة ، أما إذا كان الانتقال من لا شيء فلا يكون هناك حد ولا انقطاع ، والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل إليه لا يعقل إلا إذا كانا موجودين . وههنا لما لم يكن المنتقل منه ثابتا فلا ثبوت للانتقال أصلا ، والموصوف لا ثبوت صفة له ، إلا إذا كان أصل الثبوت له ، فإذا لا متوسط بين الوجود والعدم .

(٢) أقول : هذه الإشكالات لا تشكك في غير الأذهان التي تعودت الخمول ولم تألف النظر في الحقائق والناظر المتميز لا يشك في أنها أغلاط ومغالطات .

أحدها : أنا إذا رأينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحنا في الحال وشاهدنا زيدا مرة أخرى جزمنا أن زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا ، وهذا الجزم غير جائز لاحتمال أن الله تعالى أعدم الزيد الأول في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله وهذا على مذهب المسلمين ، وأما على مذهب الفلاسفة فلم يحدث شكل غريب فلا كفى اقتضى هذا النوع في التصرف في هيولى عالم الكون والفساد ، وهو إن كان بعيدا جدا لكنه جائز عندهم ، وعلى هذا التقدير يكون الزيد الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد الأول (١) .

الثاني : أنا إننا شاهدنا إنسانا شابا أو شيخا علمنا بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم بل كان قبل ذلك طفلا ومترعرا وشابا حتى صار الآن شيخا ، وهذا الجزم غير ثابت ، أما على مذهب المسلمين للفاعل المختار ، وأما على مذهب الفلاسفة فلا شكل الغريب (٢) .

(١) أقول : العقل جازم بلا تردد أن هذا الزيد هو الأول ولو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال المذكور لسكان ذلك الجزم نظريا لا بديها ، والمسلمون لم يتفقوا على أن إعدام الموجودات في الممكن . قالوا المؤثر هو كل موجود يحصل من موجود هو أثر .

ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن الإعدام يكون بإيجاد ضد الوجود حتى مشايخهم قالوا : إن الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضا هو الفناء لاني محل وهو ضد جميع ما سوى الله تعالى ، فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فينتفى ولا شيء غير وجه الله تعالى .

وذهب النظام إلى أن جميع الأجسام والأعراض غير باق زمانين بل يحدثه الله تعالى حالا خالا .
وذهبت الأشاعرة إلى مثل هذا القول في الأعراض .

وقال جميع من لا يجوز إعادة المعدم : بأن الأجسام لا تفنى ولكن تنفى التاليفات التي بين أجزائها فيكون لأجل ذلك هالكه ، فإعدام زيد الأول ليس بممكن عند أكثر المسلمين ، وما لا يمكن لا يكون مقدورا للفاعل المختار .

وأما على مذهب الفلاسفة : فالشكل الغريب لا يكون إلا سببا فاعليا ولا بد معه من سبب قابل حين يحصل الأثر ، ومادة زيد الأول ونفسه لا يمكن أن تنفى ، ومادة زيد الثاني لا يمكن أن تتصل بها صورته إلا بعد حصول اعتدال إنساني وتغذية ونشو حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان إنسانا كاملا ، فهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم ، وهب أنهم يقولون بذلك إلا أن العقل لما كان جازما بنفي ذلك الاحتمال لا يقع للعقل شك في البديهييات بسبب أمثال هذه الخرافات .

فإن قيل : وكيف حال معجزات الأنبياء عليهم السلام ؟

قلت : ليس في معجزاتهم إعدام شيء باق ، فإن جعل للمصاحبة ثم إعادتها إلى سيرتها الأولى ليس إلا تبديل صورة بصورة ، وإخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر وإحياء الموتى وغير ذلك أمور ممكنة في العقل ليس فيها إعدام باق ، وإيجاد مثل المتقدم دفعة مع أن لبعضها تأويلات عليه لا يمكن إيرادها هنا .

(٢) أقول : العقل لا يشك فيما يجزم بسبب هذا القول الذي قاله وإن لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بأن

الثالث : أفى إذا خرجت من دارى فأفى أعلم أن ما فيها من الآوانى وغيره لم ينقلب أراسا فضلاء مدققين فى علوم المنطق والهندسة ، ولم ينقلب ما فيها من الأحجار ذهباً وياقوتاً ، وأنه ليس تحت رحلى ياقوت بمقدار مائة ألف من ، وأن مياه البحار والآودية لم ينقلب أدماً ودهناً ، والاحتمال فى الكل قائم ، ولا يندفع ذلك بأفى إذا نظرت إليها ثانياً وجعلتها كما كانت لاحتمال أن يقال إنها انقلبت إلى هذه الصفات فى زمان ضيق عنها ثم عند عودى إليها صارت كما كانت للفاعل المختار أو للشكل الغريب ^(١) .

الرابع : إذا خاطبت إنساناً يتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق الخطأى ، فعلت بالضرورة أنه حى عاقل فاهم ، وهذا الجزم غير ثابت لأن المقتضى لذلك الجزم إما أقواله أو أفعاله ، أما الأول فلا يوجب لأنها أصوات منقطعة وحصولها فى الذات لا يقتضى كون الذات حياً عاقلاً ، وأما الأفعال فلا تدل أيضاً لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الأفعال المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض المخاطب ، فثبت أن القول والفعل لا يدلان على كونه حياً عاقلاً فاهماً مع أنا نضطر إلى العلم بذلك ^(٢) .

الخامس : أنكم روئتم فى الأخبار أن جبريل عليه السلام كان يظهر فى صورة دحية الكلبي ، وإذا لم يتمتع فى بديهة العقل لم يتمتع أن يظهر فى صورة سائر الأشخاص ، فإذا رأيته ولدى فاعله ليس ولدى بل هو جبريل ، بل الذبابة التى طارت فى الهواء لعالمها ليست ذبابة بل هى ملك من الملائكة ، فثبت أن هذا التجويز ثابت ، مع أن العلم الضرورى بعدمه حاصل ؛ فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الأحكام مع أن جزمها باطل ولما تطرقت التهمة إليها لم يكن حكمها مقبولاً إذ لا شهادة لمنهم ^(٣) .

لا يقال : جزم العقل بهذه القضايا استدلالى لا بديهى .

الكل أعظم من الجزء ، لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حداً يجعل أحد الجزئين طبعاً واعتبر القضايا التجريبية ، فإنها لا تبلغ فى الجزم حد الأوليات مع أنها يقينية بعيدة عن الارتياح ، وأما عند الفلاسفة فبحال أن يتولد شبح من غير أسباب مادية واستعدادات وتربية كما مر .

(١) أقول : أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال ؛ فإن قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور عليه ، وتبدل هذه الصورة بالصور التى ذكرها عند الفلاسفة بمتنع .

(٢) أقول : قال المتكلمون : صدور الكلام المنظوم من شخص هو إنسان يدل بالضرورة على كونه حياً عاقلاً ، ولا يندفع ذلك بما قاله ، أما فى غير الإنسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حياً عاقلاً ، إنما يدل على أن الذات التى يصدر عنها ذلك الكلام حى عالم قادر ، وأما الأفعال فلا خلاف فى أنها إذا كانت بحكمة متقنة كان فاعلها عالماً قادراً ، فهذا الشك ليس بقاوح فيما أراد قدحه لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة .

(٣) أقول : المحققون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون كل ما أخبر به مخبر صادق فإن كان يمكن الوقوع حكمنا بصحته وأحلناه إلى القادر المختار ، وإن كان بمتنع الوقوع إما أن نرجع فيه إلى تأويل مطابق لأصول ديننا أو نتوقف فيه ، وإذا تقرر هذا الأصل لم يبق حيرة فى موضع بما ذكره أو لم يذكره ، ومن المقرر أن العلم القطعى لا ينقذ بالظنون الفاسدة والالوهام البعيدة الكاذبة .

لأننا نقول: لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم إلا لمن عرف ذلك الدليل، ولما لم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين ولمن لا مارس شيئاً من الدلائل. علمنا أنه بديهي لا نظري، على أننا إذا رجعنا إلى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن علمي بأن زيدا الذي أشاهده الآن هو الذي شاهدته قبل ذلك بلحظة وأنه لا يجوز أن يقال عدم الأول وحدث مثله ليس أضعف من علمي بأن الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً^(١).

الحجة الثالثة: مزاولة الصنائع العقلية تدل على أن الإنسان قد يتعارض عنده دليلان في مسألة عقلية بحيث يمحى عن القدرح في كل واحد منهما، إما عجزاً دائماً أو في بعض الأحوال. والعجز لا يتحقق إلا عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين، ولا شك أن واحداً منهما خطأ، وإلا لصدق التقيضان، وهذا يدل على أن البدئية قد تجزم بما لا يجوز الجزم به.

الحجة الرابعة: قد يكون الإنسان جازماً بصحة جميع مقدمات دليل معين ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات ولاجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب إلى مذهب فجزمه بصحة تلك المقدمة الباطلة باطل فظهر أن البدئية متهمة^(٢).

الحجة الخامسة: أنا نرى لاختلاف الأمزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات وذلك بقدرح في البدديات أما الأمزجة فلأن ضعيف المزاج يستقيح الإيلاط وغليظ المزاج القاسي القلب قد يستحسنه. فرب إنسان يستحسن شيئاً ويستقبحه غيره. وأما العادات فهو أن الإنسان إذا مارس كلمات الفلاسفة وأفهاماً من أول عمره إلى آخره ربما صار بحيث يقطع بصحة كل ما يقولونه وبفساد كل ما يقول مخالفوهم، ومن مارس كلام المتكلمين كان الأمر بالعكس. وكذا للقول في أرباب الملل فإن المسلم المقلد يستقيح كلام اليهودي في أول الوهلة واليهودي بالعكس، وما ذاك إلا بسبب العادات، وإذا ثبت أن لاختلاف الأمزجة والعادات أثراً في الجزم بما لا يجب الجزم به، فلعل الجزم بهذه البدديات لمزاج عام أو لإلف عام وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق.

لا يقال: إن الإنسان يفرض نفسه خالية من مقتضيات الأمزجة والعادات فما يمحى العقل به في تلك الحالة كان حقاً، لأن الجازم به في هذه الحالة فهو صريح العقل لا المزاج والعادة.

لأننا نقول: هب أنا فرضنا خلو النفس على المزاج والعادة لكن فرض الخلو لا يوجب حصول الخلو، فلملنا

(١) أقول: هذا الكلام هو الدليل على أن القدرح في الضروريات بما أورده من الاحتمالات لا تؤثر في جزم العقل أصلاً.

(٢) أقول: قصور أفهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يتقلدونه من آباءهم وأساتذتهم يوجب حسن ظنهم فيهم ليس بقدرح في الأوليات، وأيضا التفكك في النظريات ليست تعارض الدليلين أو النقل من مذهب إلى مذهب بسبب ترجيح أحد دليلين متعارضين لا بقدرح في النظريات، وصناعة المنطق لاسيما صناعة سوفسطيها منه إنما بين لإرشاد العقلاء إلى طريق الحق ومجانبة ما يقتضى الضلال في العقائد والمباحث النظرية.

وإن فرضنا خلو النفس عنهما لكنهما ما خلت عنهما، وحينئذ يكون الجزم بسببهما لا بسبب العقل . سلمنا أن فرض الخلو يوجب الخلو ، لكن لعل في نفوسنا من الهيات المزاجية والعادية ما لانعرفه على التفصيل ، وحينئذ لا يمكننا فرض خلو النفس عنهما وذلك سبب التهمة (١) .

فهذا مجموع أدلة الطاعين في البديهيات . ثم قالوا لخصوهم : إما أن تشتغلوا بالجواب عما ذكرنا أو لا تشتغلوا به فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لأنكم حينئذ تكونون معترفين بأن الإقرار بالبديهيات لا يصفر عن الشواذب إلا بالجواب عن هذه الإشكالات ، ولا شك أن الجواب عنها لا يحل إلا بدقيق النظر والموقف على النظرى أولى بأن يكون نظريا ، فكانت البديهيات مفتقرة إلى النظريات المفتقرة إلى البديهيات هذا خلاف . ولأن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ، ومن المعلوم بالبديهة أن مع بقائها لا يحل الجزم بالبديهيات فقد توجه القدح في البديهيات على كلا التقديرين (٢) .

(الفرقة : الرابعة السوفسطائية)

الذين قد حوا في الحسيات والبديهيات . وقالوا ظهر بسكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسى والخيالى والعقلى ، فلا بد . وأن يكون فى حاكم آخر فوقها ، ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لأنه فرعها ، فلو صححناها به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فوقها ، فإذا لا طريق إلا التوقف .

لا يقال : هذا الكلام الذى ذكرتم إن أفاك علما بفساد الحسيات والبديهيات قد ناضت وإلا قد اعترفت بسقوطه .

(١) أقول أما استحسان الأشياء واستقباحتها فيجىء القول فيها ، وأما مقتضيات الطبائع والعادات والديانات فلا شك في كونها مؤثرة في اعتقادات العوام لكنهما لا تعارض مائة الحق الذى يعترف به جميع العقلاء حتى البله والصبيان والمجانين ، وقد حذر العلماء طالبى الحق عن متابعة الأهواء والطبائع والعادات ؛ بل قول القائل رؤساء الشياطين ثلاثة شوائب الطبيعة ووساوس العادة ونوايس الأمثلة ، ولا شك أن البديهيات لا تقدح بها .

(٢) أقول : عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضى بقاء الشبهة القادحة في الأوليات ، فإنها مع جزم العقل غير مؤثرة في العقول السليمة ، بل إنما لا يشتغل بالجواب افتقدان ما يتفقون عليه من مبادئ الإيجاب ولكون الأوليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبيئات .

لا يقال فى جوابهم : إن شبهتكم التى أوردتها ليست قضايا حسية فهى إما بديهيات وإما نظريات مستندة إلى بديهيات ، فلو كانت قادحة فى البديهيات لكانت قادحة فى أنفسها .

لأنهم يقولون : نحن لم نقصد فى إيراد هذه الشبهة لإبطال البديهيات باليقين بل قصدنا إيقاع الشك فيها وكيف ما كان فقصدنا حاصل .

لأننا نقول : هذا الكلام الذى ذكرته أنت يفيد القطع بالثبوت والذى ذكرته أنا يفيد التهمة والشك
لأنما يتولد من هذه المأخذ ، فأنا شك وشاك فى أى شك وهم جرا .

واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم على ما قرروه فى كتاباتهم ، فالصواب أنا لأننا نشتغل
بالجواب عنها ؛ لأننا نعلم أن علمنا بأن الواحد نصف الاثنين وأن النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه .
بل الطريق أن يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات ، وإذا اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبدهييات ، أعنى الفرق
بين وجود الالم وعدمه ، وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الأسئلة فسيجيء فى الأبواب المستتيلة إن شاء
الله تعالى (١) .

المقدمة الثانية فى أحكام النظر

المعترفون بالتصديقات البدئية والمحسوسة اختلفوا فى أنه هل يمكن تركيبها بحيث يتأدى ذلك التركيب إلى
صيرونة ما ليس بمعلوم معلوما ، والجمهور من أهل العالم قولوا به ، والكلام فيه وفى تعاريفه يستدعى مسائل .

(مسألة : النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات آخر)

فإن من صدق بأن العالم متغير وكل متغير يمكن حتى لو أنه التصديق بأن العالم يمكن فلا معنى لفكرة إلا
ما حضر فى ذهنه من التصديقات المستتارين للتصديق الثالث ، ثم المستلزام إن كانا يقينين كان اللازم كذلك ،
وإن كانا ظنيين وأما عدمه فاللازم كذلك ، ومنهم من جدل الفكر أمرا وراء هذه التصديقات المترتبة إما عدميا

(١) أقول : إن قوما من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نخلة ويتشعجون إلى ثلاث طوائف الإحدى أدرية
وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون فى أنا شاكون وهم جرا ، والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية
بدئية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثابة القوة والقبول عند الأذهان ، والعندية وهم الذين يقولون
مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس
إلى شخصين وإيس فى نفس الأمر شئى بحق ، وأما أهل التحقيق فقد قالوا : هذه لفظة من لغة اليونانيين فإن
(سوبا) بلغتهم اسم العلم أو الحركة (واسطا) اسم للغلط فسوفسطا كعناه علم الغلط كما كان (فيلا) اسم للحب ،
وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا : وليس ولا يمكن
أن يكون فى العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائى فى موضع غلطه ، وكثير من الناس متحيزون
لا مذهب لهم أصلا . وقد رتب مثل هذه الأسئلة والإيرادات ذلك المنحيزون من طلبة العلم وأسندوها إلى
السوفسطائيين والله أعلم بحقيقة الحال .

والطريق الذى ذكره صاحب الكتاب أعنى التعذيب إنما اختاروه لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا
الواجب قبولها لئلا يتمكنوا من الإرشادهم أو البحث معهم بناء على ما اعترفوا به . فهذا ما عندى فى هذه المناقشة ،
والحق أن تصدير كتاب الأصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضى تضليل طلاب الحق - والله ولى التوفيق .

وهو الذى يقال الفـكر تجريد العقل عن الغفلات ، أو وجوديا وهو الذى يقال الفـكر هو تحديد العقل لمحتـوى المعقولات ، وهذا كما أن الرؤية بالعين يتقدمها تحديد النظر إلى المرء وهو تقليب الحدقة نحوه التماسا لرؤيته بالبصر ، وكذا الرؤية بالعقل يتقدمها تحديد العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة^(١) .

(مسألة : الفـكر المفيد للعلم موجود)

والسـمـية أنـكـره مطلقا ، وجمع من المهندسين اعترفوا به فى العـدديات والهندسيات وأنكروه فى الإلهيات ، وزعموا أن المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأولى والاختق ، أما الجزم فلا سبيل إليه .

لنا : أن كل واحد من مقدمة المثال المذكورة يقينى وقد يجتمعان فى الذهن اجتماعا مستلزما للنتيجة المذكورة ، فالنظر المفيد للعلم موجود .

احتج المنكرون للنظر مطلقا بأمر أربعة .

أولها : العلم بأن الاعتماد الحاصل عقيب النظر لم لا يجوز أن يكون ضروريا لذكر كثيرا ينكشف الأمر بخلافه ، ولا نظريا ولا لزوم التسلسل وهو محال .

ثانيها : أن المطلوب إن كان معلوما فلا فائدة فى طلبه ، وإلا فإذا وجده كيف يعرف أنه مطلوبه .

وثالثها : أن الإنسان قد يستكون مصرا على صحة دليل زمانا مديدا ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثان ، وذلك الاحتمال قائم فى ذلك الثانى ، ومع قيام الاحتمال لا يحصل التمين .

رابعها : أن العلم بالمقدمتين لا يحصل مما فى الذهن بدليل أنا نجد فى أنفسنا أنا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم نقدر عليه فى تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر ، فالحاضر فى الذهن أبدا ليس إلا العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفـكر لا يفيد العلم .

احتج المنكرون للنظر فى الإلهيات بوجهين .

أحدهما : أن إمكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول والحقائق الإلهية غير متصورة . لنا ما سبق أنا لا نتصور إلا ما نجهده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا ، وإذا فقد التصور الذى هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا .

(١) أقول : إنه حد النظر بما هو أخص منه ، لأن هذا الحد مختص بما لا يقال من المبادئ التصديقية إلى المطالب ، وقلبا يقيتن مثل هذا النظر ابتداء وإلا كثر أن ينتقل من المطالب أولا إلى مبادئها ثم من مبادئها إليها ، وهذا لا يدخل بتمامه فى الحد المذكور ، وأيضا ترتيب تصورات يتوصل بها إلى تصور آخر لم يدخل فيه ، وهذا القسم هو الذى أمكن صاحب الكتاب ، ويتقدم ذلك تحليل تصور إلى مبادئ يأنف منها الحد أعنى الانتقال من المحدود إلى الحد حتى ينافى بعد ذلك الانتقال من الحد إلى المحدود ، والحد الجامع للنظر أن يقال : النظر هو الانتقال من أمور حاصلة فى الذهن إلى أمور مستحصلة هى المقاصد والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر .

(٦ - محصل)

وثانيهما : أن أظهر الأشياء للإنسان وأقربها . منه هويته التي لا يها يشير بقوله أنا ، ثم إن العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلفا فلا يكاد يمكن الجزم بواحد منها فهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ، ومنهم من قال أجسام سارية فيه ، ومنهم من قال جزء لا يتجزأ في القلب ، ومنهم من قال المزاج ، ومنهم من قال النفس الناطقة . وإذا كان علم الإنسان بأظهر الأمور وأقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه .

الجواب عن الأول : أنه نظري والتسلسل عنه لازم ، لأن لزوم النتيجة عن المقدمات إذا كان ضروريا كانتا ضروريتين إما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك ، وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري . علم بالضرورة أن الحاصل علم .

وعن الثاني : أنه معلوم التصور مجهول التصديق والمطلوب هو التصديق ، فإذا وجدته مبرزه عن غيره بالنصور المعلوم .

وعن الثالث : أنه معارض بأغلاط الحس .

وعن الرابع : أنا قد نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين ، والحكم بلزوم إحدى الجمليتين للأخرى يستدعي حضور العلم بهما حال الحكم بذلك بالزوم ، وذلك يدل على إمكان اجتماع اليمين دفعة في الذهن .

وهن الخامس : هب أن تلك المساهيات غير متعورة بحسب حقائقها لكنها متعورة بحسب عوارضها المشتركة بينهما وبين المحدثات وذلك كاف في إمكان التصديق .

وعن السادس : أن ما ذكرته يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لاعلى تعذره (١) .

(١) أقول : حاصل الجواب عن أقل شبهة السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم نظري حاصل من مقدمتين إحداهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضرورتين وهذه المقدمة ظاهرة البيان كما ذكره في المنطق ، وثانيتهما أن كل لازم بالضرورة لضرورتين علم بالضرورة ، فإذا نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بدوي يحصل من نفس تصورهما فينقطع التسلسل .

والجواب عن ثاني شبههم كما ذكر .

وأما الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس : فالحاصل منه أن الحس يغلط مع أنكم معترفون بكون حكمه حقا فغلط العقل أيضا مثله ، فإما أن يعترفوا بحقيقة أحكام العقل وإما أن ينكروا حقيقة أحكام الحس وهذا جواب جدلي .

والجواب الحق : أن وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باق مع جزم العقل .

وعن رابعها وخامسها : كما ذكر .

مسألة : لا حاجة في معرفة الله تعالى وتقدس إلى المعلم

خلافًا للملاحظة لعنهم الله تعالى .

لنا أنه متى حصل العلم بأن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا أن العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم أم لا ، واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة في إبطال قولهم على أمرين .

أولهما : أن حصول العلم بالشئ ارافتقر إلى المعلم لافتقر عليه بكونه معلما إلى معلم آخر ولزم التسلسل .

والثاني : أنا لا نعلم كين المعلم صادقا إلا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة إظهار المعجزة على يده ، فلو ترقف العلم بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدور ، فهذان الوجهان ضعيفان عندي .

أما الأول : فلاحتمال أن يسكن عقل النبي والإمام أكمل من عقول سائر الناس ، فلا جرم كان عقله مستقلا بإدراك الحقائق وعقل غيره لم يسكن مستقلا وكان محتاجا إلى التعليم .

وأما الثاني : فلأن ذلك إما يلزم على من يقول العقل معزول مطلقا وقول المعلم وحده مفيد للمعلم ، أما من يقول العقل لا بد منه لكنه غير كاف بل لا بد معه من معلم آخر يرشدنا إلى الأدلة ويوقفنا على الجواب في الشبهات ، ولا يلزم منه ذلك لأننا نقول : عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات ، فلا بد من إمام يعلمنا تلك الأدلة والاجابة حتى أنا بواسطة تعليمه وقوة عقلنا نعرف تلك الحقائق ، ومن جهة تلك الحقائق هو أن يعلمنا ما يدل على إمامته وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل .

واحتجوا بأننا نرى الاختلاف مستمرا بين أهل العالم ولو كفى العقل لما كان كذلك .

ونرى أن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل أصعب العلوم بل لا بد له من أستاذ يهديه ، وذلك يدل على أن العقل غير كاف .

والجواب عن الأول : أن من أتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرف له ما ذكرت وعن الثاني أنه لا نزاع في المسر لسك الانتفاع بمنوع وإلا لزم التسلسل ، ثم إننا نطلبهم بتعين ذلك الإمام ونبين أنه من أجل الناس^(١) .

← وأما السادس : فالقول بالجزء الذي لا يتجزأ في القلب مذهب ابن الراوندي والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين ، ومذهب محققهم أن تلك الهوية بأجزاء تتعلق بها الحياة ، والقول بالأجسام اللطيفة السارية في البدن مذهب النظام من المعتزلة ، والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الأطباء ، والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجمهور الحكماء ، والجواب عنه ما ذكره .

(١) أقول : هم لا ينكرون استلزام مقدمات إنبات الصانع لنتائجها لكن نقول هذا وحده لا يجرى ولا يحصل به النجاة إلا إذا حصل به تعليم لقول النبي ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لسكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم ، وأمثال هذا كثيرة مثل « قل هو الله أحد ، وعلم أنه لا إله إلا الله » فأمر بهذا القول وهو للعلم وإن لم تقبلوا قوله كفرتم ، مع أنهم ←

(مسألة: الناظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب)

لأن الناظر طلب وطالب الحاصل محال .

لا يقال : ربما علمنا الشيء ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثان .

لأننا نقول : المطلوب هناك ليس المطلوب بل كون الثاني دليلاً عليه وهو غير معلوم ، وأن لا يكون جاهلاً بجهلاً مركباً لأن صاحب هذا الجمل جازم بكونه عالماً ، وذلك يمنع من الإقدام على الطلب ، ثم امتناع الاجتماع ذاتي أو للصارف فيه خلاف (١) .

(مسألة: المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة)

ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للسكف فهو واجب على ما سيأتي بيانه في أصول الفقه - إن شاء الله تعالى .

الاعتراض عليه : لأنسلم أنه يمكن إيجاب العلم ، وهذا لأن التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين والنصور غير مكتسب على ما مر ، ثم إذا حصل فإن كان التصديق من لوازمها كما في الأوليات لم يكن التصديق مكسباً أيضاً ، وإن لم يكن ضرورياً فنقرر فيه إلى توسط مقدمة أخرى ، والحال فيها كما في الأول ولا يتسلسل

← معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم في قوله عز من قائل : ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ، وفي أمثاله فلو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن ننبت الصانع بهقولنا ونعرف توحيدنا ولا نحتاج في ذلك إليك . وقد اختصر مقدمتهم هذه في كلام موحز وهو قوله العقل يسكني أم لا فإن كان يسكني فليس لأحد من الخلق حق الانبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء ، وإن لم يسكني فهو اعتراف بالاحتياج إلى التعليم ، ولهم كلام كثير في إثبات مذهبهم .

والحق أن التعليم في المعقولات ليس بضروري مع أنه إغناء وهداية وحك على استعمال العقل وفي المقولات ضروري ، والأنبياء ما جاءوا لتعليم الصنف الأول وحده بل له وللصنف الثاني فإن العقل لا يتطرق إلى ما يرشدون إليه . وأما قوله إنا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام ونبين أنه من أجل الناس ، فغير لازم عليهم لأنهم ما يدعون أن إمامهم يعلمهم علماً إماماً يدعون أن متابعتهم والاعتراف بإمامته إذا صار مضافاً إلى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة ، وإلا فلا ، وضعف هذه الدعوى وتعميرها عن الحججة ظاهر غير محتاج فيها إلى إطناب .

(١) أقول : أما من قال اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممنوع لذاته كاجتماع القيين أو الضدين احتج بأن النظر يجب أن يكون مقارناً للشك والجهل المركب مقارن للجهل واجتماعهما هو اجتماع القيين ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة الملزومات ، وقال بذلك أبو هاشم ، ومن قال عدم اجتماعهما لوجود الصارف كالإكل مع الامتلاء إنما قال بذلك لأنه يجوز وجود النظر مع عدم الشك وإليه ذهب القاضي وهو المذهب الحسك ، قالوا إن كثيراً من الناس يتعلمون من غير أن يسبق شك إلى أذهانهم ، وذهب أبو إسحاق الاسفرائيني إلى أن الناظر ممنوع أن يكون شاكاً .

إلى غير النهاية بل ينتهي إلى الأوليات وهي غير مكتسبة لا تصور طرفها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق لإثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه ، ثم إن لزوم ما يلزم منها ضروري ، وكذا القول في اللازم الثالث والرابع ، فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة ، فكان الأمر بها أمراً بما لا يطاق وأنه غير جائز ولو صح لبطل أصل الدليل ^(١) .

سلمنا إمكان الأمر بالمعنى لكن لا نسلم إمكان الأمر بمعرفة الله تعالى لأن معرفة الإيجاب تتوقف على معرفة الموجب فتقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الإيجاب فيكون الأمر بمعرفة الموجب تكليفاً بالمحال ^(٢) .

سلمناه لكن لا نسلم ورود الأمر به بل الأمر إنما جاء بالاعتقاد المطابق لتقليدنا كان أو علماً ، لأنه عليه الصلاة والسلام ما كلف واحداً بهذه الأدلة ^(٣) .

سلمنا أن التقليد غير كاف ، لكن لم قلنا أن الظن غير كاف ، والاعتماد على قوله تعالى « فاعلم » ضعيف لأن الظن الغالب قد يسمى علماً ، ولأن الخطاب خاص ، ولأن الأدلة اللفظية غير يقينية على ما سيأتى - إن شاء الله تعالى ، فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها ^(٤) .

سلمنا ولكن ما الدليل على أنه لا طريق إلى المعرفة سوى النظر ، ثم إنما على سبيل التبرع نذكر طرقاً أخرى وهي قول الإمام المعصوم أو الإلهام أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التصوف ، ولأننا لو قلنا إنه لا طريق سوى الاستدلال لكان المسلم إذا ناظر الدهري وانقطع في الحال وجب أن لا يبق على الدين ، لأن الشك في مقدمة واحدة من الدلائل كاف في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضى أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة بسبب

(١) أقول : قد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه لإعادته ، أما التصديقات فإن كانت فالج بين تهوري طرفيها مكتسب ، وهو الحصول في قوله ، إذا حصل ، وما يحصل بتوسيط اكتساب فهو مكتسب ، والتوسيط في قوله افتقر فيه إلى توسيطه مقدمة أخرى عبارة عن الاكتساب ، فإذا ظهر أن من العلوم ما هو مكتسب والقول بأن الأمر بما لا يطاق غير جائز مخالف لمذهب أهل السنة . وقوله : لو صح ذلك لبطل أصل الدليل ، كلام يتعلق بمسألة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال بهما ههنا .

(٢) أقول : أما المعتزلة فلا يقولون بوجود المعرفة من جهة الأمر بل من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا الإشكال ، وأما أهل السنة فيقولون استماع الأمر بالوجوب وإمكانه يوجبان في المستمع التفحص منه ، وإذا تفحص حصل العلم السمعى بالوجوب ، وهذا هو المراد من قولهم : وجوب المعرفة سمعى ، وإمكان معرفة الإيجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكتفى بالاستماع في تحقيق الإيجاب ، ولا يلزم منه تكليفه بالمحال .

(٣) أقول : أما المعتزلة فلا يحتاجون إلى ورود الأمر ، وأما أهل السنة فيقولون بورد الأمر والتكليف به كما في قوله تعالى « قل انظروا » وفي أمثاله ظاهر متفق عليه ، إنما الخلاف في أن تحقيق الأدلة فرض على الكفاية أو على الأعيان .

(٤) أقول : الظن يمكن الزوال وفي زواله خطر عظيم ، وقد ورد النص الصريح بالأمر بالاعتراز عن الخطر فيتعين الأمر بتحصيل اليقين قطعاً ، وأيضاً الوجوب الشرعى يثبت بالأدلة الظنية وهذه الأدلة توقع الظن بوجود المعرفة على الوجه اليقيني .

كل ما يهيجس في خاطره من الأسئلة (١) .

صلينا لكن لم قلتم أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب فإن قلت لو لم يجب لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق قلت : ولم قلت لأنه غير جائز ، بل التكليف بأسرها كذلك ، لأن ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع (٢) .

صليناه لكن تكليف ما لا يطاق إنما يلزم لو كان الأمر بالمعرفة ثابتا على الإطلاق وهو ممنوع .

فلم لا يجوز أن تكون صيغة الأمر وإن كانت مطلقة في اللفظ لكن في المعنى مقيدة كما في قوله تعالى «وآتوا الزكاة» .

الجواب عن هذه الأسئلة وإن كان يمكننا لكن الأولى التعريل على ظواهر النصوص كقوله تعالى «قل انظروا» (٣) .

(مسألة : وجوب النظر سمي خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية)

لنا قوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، ولأن فائدة الوجوب الثواب والعقاب ، ولا يقبح من الله تعالى شيء من أفعاله ، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل ، فلا يمكن القطع بالوجوب .

(١) أقول : القائلون بأن المعرفة تحصل من قول الإمام لا ينكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين ، وقول الإمام بالضوء الخارجى ، ويقولون كما لا يتم الإبصار إلا بهما فلا تتحصل المعرفة إلا بمجموعهما ، ولفظة التعليم دالة على مجموعهما ، وأما الإلهام فلو ثبت وقرعه لما أمّن صاحبه أنه من الله أو من غيره إلا بعد النظر ، وإن لم يقدر على العبارة عنه ، وأما تصفية الباطن ، فإن أهل التصوف يجمعون على أنها لا تنفذ إلا بعد طهارة النفس في المعرفة سواء حصلت في يقين أو تقليد ، وأما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات فذلك إنما يمكن لغير المتقين كالمتقدين ومن يجرى مجراه ، وذلك أن اليقين لا يمكن أن يزول .

(٢) أقول : مالا يتم الواجب المطلق إلا به ، وكان مقدورا للمكلف كان واجبا عليه ، فإن الذى كلفه الإتيان به كلفه كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم مالا يتم ذلك الفعل إلا به فهو مكلف بذلك التقدم أولا ثم بتلك الفعل ثانيا وأما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس بوجوب يوجب الوقوع ، فإن العلم بالشيء لا يكون علة له من حيث هو علم ، وإلا فعلنا بطاوع الشمس غدا يكون علة لطلوعها غدا وذلك محال ، فإن المول الواحد لا يكون له إلا علة واحدة ، ولو كان العلم السابق لأمنا في الاختيار لكان الله تعالى غير مختار في أفعاله المحدثه ، وهو باطل بالاتفاق .

(٣) أقول : الوجوب الشرعى لا يرتفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه ، وإلا فلو يكن شيء بواجب شرعى أعمالا ، وأما التعريل على ظاهر النص مع التشكيك بمثل هذه الأسئلة فمكالممتنع .

واحتجوا : بأنه لو لم يثبت الوجوب إلا بالسمع الذى لا يعلم صحته إلا بالنظر فللمخاطب أن يقول : إنى لا أنظر حتى لأعرف كون السمع صدقا وذلك مقصود إلى إلخام الانبياء

والجواب : أن هذا لازم عليكم أيضاً لأن وجوب النظر وإن كان عندكم عقلياً ولكنه غير معلوم بضرورة العقل ، لا أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، وأن النظر طريق إليها ولا طريق إليها سواه ، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وكل واحد من هذه المقدمات نظرى والموقوف على النظرى نظرى ، فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظرياً ، فللمخاطب أن يقول لا أنظر حتى لأعرف وجوب النظر ، ثم الجواب أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب وإلا لزم الدور بل يكفي فيه إمكان العلم بالوجوب ، والإمكان هنا حاصل في الجملة (١) .

(مسألة : اختلفوا في أول الواجبات)

منهم من قال : هو المعرفة . ومنهم من قال : هو النظر المفيد للمعرفة ، ومنهم من قال : هو القصد إلى هذا النظر وهذا خلاف لفظى ؛ لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول ، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة ، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدوراً ، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت ، فلا شك أنه القصد (٢) .

(مسألة : حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعرى وبالتولد عند المعتزلة)

والأصح الوجوب لأعلى سبيل التولد ، أما الوجوب ، فلأن كل من علم أن العالم متغير وكل متغير يمكن فمع حضور هذين العالين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم يمكن ، والعلم بهذا الامتناع ضرورى ، وأما بطلان التولد

(١) أقول : حكى عن الفئال الشافعى من أصحاب الشافعى ، وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم من أهل السنة أنهم قالوا بوجوب المعرفة عقلاً ، والقول بأن المعرفة واجبة هي إحدى مقدمات المسألة المتقدمة وقوله فائدة الوجوب الثواب والعقاب فيه نظر ، لأن أهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة ، والمستزلة يقولون بأن القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعى ، والوجوب العقلى يثبت باستحقاق تاركه الذم عقلاً فهنا الاستدلال ساقط ، وأما قوله في معارضة المعتزلة فغير متوجه عليهم ، لأن وجوب النظر عندهم ليس يتوقف على العلم بالوجوب ، بل قالوا دفع الضرر المظنون الذى لعله يلحق بسبب الجبل بالمنعم واجب في البدئية العقلية وذلك لا يمكن إلا بمعرفة ذلك لا يزول بترك النظر بل إنما يزول بالنظر ، وأما الوجوب السمعى فلو كفى فيه إمكان العلم بالوجوب للزم أن يجب على المكلفين ما لا يعلمونه أصلاً ، لأن إمكان العلم بصدق الواجبات غير الذى يعلمونه حاصل ، والصواب أن يقال : إمكان العلم بصدق الأوامر السمعية يقتضى وجوب النظر فيها .

(٢) أقول : حكى عن أبى الحسن الأشعرى أن أول الواجبات هو العلم بالله تعالى ، وأما القول بأن أول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة ، وقيل لإليه ذهب أبو إسحاق الإسفرائينى ، وذهب إمام الحرمين إلى أن أول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح ، لأن الشك لا يكون مقدوراً ، وإن كان مقدوراً فلا يكون مراداً للعقل ، وسائر الاختلافات يتعلق باختلاف الاعتبارات كما بينه .

فلأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته ، والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الإلزام ، لأنهم إنما لم يقولوا في التذكر ألة لا توجد في النظر ، فإن صححت تلك الة ظهر الفرق وإلا منعوا الحكم في الأصل (١) .

(١) أقول : الأشعري يقول لا مؤثر إلا الله تعالى ، والعلم بعد النظر حادث محتاج إلى المؤثر فإذا هو فعل الله تعالى ، وليس على الله شيء واجبا ووقوعه غير واجب وهو أكثرى فهو عادي كطولوع الشمس كل يوم . وذلك أن أفعال الله المأثرة يقال إنه جعلها بإجراء العادة ، وكل مالا يتكرر أو يتكرر قليلا فهو خارق للعادة أو نادر . وأما المعتزلة فلما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا بأن كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط شيء آخر كالإهتمام من الحيوان ، يقولون إنه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شيء آخر كالحركة التي تصدر عنه بواسطة الإهتمام يقولون إنه حصل منه بالتأويل .

ومعنا قال الأشعري : إن الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل إجراء العادة وليس بمتنع أن لا يخلقه بعده . وقال المعتزلي : إنه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد الة التامة .

وصاحب الكتاب : وافق الأشعري في كونه من فعل الله تعالى ووافق المعتزلي في كونه واجبا للوقوع بعد النظر ، وخالف الأشعري في قوله ليس بمتنع أن لا يخلقه ، وخالف المعتزلي في أنه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي ذكره ، وله أن يدعى ذلك في جميع اللوازم مع الملزومات .

وللأشعري أن يمنع قوله فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات ، فإن العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات ، وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الأنبياء . قيل وإنما أخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين فإنهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا يكون النظر علة أو مولدا .

ثم إن الأشعرية ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس ، فإن القدماء من المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الأصول الذي يستعمل في الفقه وهو إلحاق فرع لأصل في حكم بسبب جامع لهما يدعون أنه السبب في الحكم بالأصل وهو موجود في الفرع ، فيجب أن يكون مسببه وهو الحكم موجودا أيضا في الفرع .

وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون : هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربما يفرقون بين الأصل والفرع بما يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم في الفرع وإن كان مقتضيا له في الأصل . فقال المصنف : قياس الأشعري النظري في قوله إن النظر لا يولد العلم على التذكر فإن المعتزلي يوافقه في أن التذكر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر لا يفيد اليقين لكونه قياسا غير مفيد لليقين ولا إلزام على تقدير المساعدة في استعماله القياس في المطالب العقلية ، لأن المعتزلة لم يقولوا بالتولد في التذكر ، لة توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك الة أن التذكر ربما يحصل من غير قصد المتذكر ، والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر ، فإن صححت تلك الة ظهر الفرق فسقط الاستدلال بهذا القياس ، وإلا منع

(مسألة : النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة)

وقيل : إنه قد يستلزم وهو الحق عندي لما أن كل من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر لمع حضور هذين الجهلين استحالة أن لا يعتقد أن العالم فنى عن المؤثر وهو جهل .

احتجوا : بأن النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر الحق في شبهة المبطل يفيد الجهل .

جوابه : أنه معارض بأن النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل الحق يفيد العلم ، فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه ^(١) .

(مسألة : الفسك هو ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخرى)

ثم التصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفسك الصحيح وإلا فهو الفسك الفاسد ^(٢) .

(مسألة ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة)

فإن الإنسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وأن كل بغلة عافر ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها غير عافر ، بل لا بد مع حضور المقدمتين من النفطن الكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهذا ضعيف ، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إما أن يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين وإما أن لا يكون ، فإن كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى لا بد منها في الإنتاج ، ويكون الكلام في كيفية التثام مع الأولين كالسكلام في كيفية التثام الأولين ، ويفضى ذلك إلى اعتبار مالا نهاية له من المقدمات ، وإن لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمتين استحالة أن يكون شرطا في الإنتاج ؛ لأن الشرط مغاير للمشروط ، وههنا لا مغايرة فلا يكون شرطا ، وأما حديث البغلة فسكذلك إنما يكون إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين

في التذكر أيضا وهو أن يقولوا بقول التذكر كما قالوا في النظر بعينه وإنما أمكن ذلك لهم لأن أبا هاشم من المعتزلة قال بأن التذكر السابح للذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له ؛ لأن ذلك إنما يكون من فعل الله تعالى ، والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو مولد لأن ذلك العلم إنما يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله .

(١) أقول : لا يولد وإلا لكان الجاهل معذورا ، وأما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول باستلزامه للجهل وكلامه ظاهر .

(٢) أقول : الفسك الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما في نفس الأمر ، ويكون الترتيب على الوجه الذى يقضى ، والشرط الأخير داخل في تصور التصديقات بالاستلزام ، والفسك الفاسد يكون فاسدا لفوات الشرطين أو أحدهما ، ويفهم من قوله ذلك ، أن لا يكون التصديقات المطابقة عن المستلزمة داخلية في الفسك الفاسد .

فقط إما الصغرى أو الكبرى ، أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة (١) .

(مسألة اخذوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا)

والحق أن هنا أموراً ثلاثة : العلم بذات الدليل كالعالم بإمكان العالم ، والعلم بذات المدلول كالعالم بأنه لا بد له من مؤثر ، والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول ، أما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له ، وأما العلم بكون الدليل دليلاً على المدلول فهو مغاير أيضاً للعلم بذات الدليل والمدلول لأنه علم بإضافة أمر إلى أمر والإضافة بين الشيئين مغايرة لهما فالعلم بهما مغاير للعلم بهما . ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلاً عليه لأن العلم بإضافة أمر إلى أمر يتوقف على العلم بالمتضايفين ، فالعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول يتوقف على العلم بوجود المدلول ، فلو كان العلم بوجود المدلول مستفاداً من العلم بكون الدليل دليلاً عليه لزم الدور وأنه هال وبالله التوفيق .

المقدمة الثالثة في الدليل وأقسامه (٢)

(مسألة تعريف الدليل والامارة وبيان أقسامهما)

الدليل : هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ، والامارة هو الذى يلزم من العلم بها ظن وجود

(١) أقول : رده على ابن سينا أضعف من الذى ادعى ضعفه ، لأن الاندراج إن كان مغايراً للمقدمتين لا يجب أن يكون مقدمة ثالثة ، لأن المقدمة قضية جعلت جزء قياس ، والاندراج ليس بقضية لأنها جزء ضرورى يحصل للمقدمتين بعد التأليف ، والجزء الضرورى لا يكون مقدمة ، والاندراج هو العلم بكون الأخصر بعض الجزئيات من الأوسط الذى وقع الحكم بالأكثر على جميعها ، وهذا غير المقدمتين ، ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة إلا عند هذا العلم وقوله : فإن لم يكن معلوماً مغايراً للمقدمتين استحالة أن يكون شرطاً في الإنتاج ، إنما يصح إذا جعل استلزام المقدمتين أما إن جعل مغايراً لهما مغايرة الصورة للمادة أو العارض للمعرض وجب أن يكون شرطاً في الإنتاج مع كونه مغايراً لهما .

(٢) أقول : يريد أن يبين أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول فيبين أن العلم بإضافة أمر إلى أمر متوقف على العلم بالمتضايفين وهذا يكفيه ، ثم إنه أراد أن يبين أن الأمر الإضافي ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول ، واحتج بأنه متوقف على وجود المدلول فلا يكون مستفاداً منه وهذا البيان غير موافق للدعوى ، لأن المعلول مع كونه مستفاداً من العلة مستلزم لها ، فإن أراد نفي تخصيصه بالاستلزام فليس في البيان ما يفيد ذلك .

واعلم أن هذه المسألة إنما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى .

فيقولون : لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله على وجوده مغايراً لهما ، فإن المغاير لوجوده داخل في وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط .

والجواب عنه : أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذى هو مغاير لهما هو أمر اعتبارى عقلى ليس بوجوده في الخارج كما سيحى في تحقيق التضايف .

المدلول ، وكل واحد منهما إما أن يكون عقليا محضاً أو سمعياً محضاً أو مركباً منهما ، أما العقلي فلا بد وأن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول ، فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف ، فإن لم يحصل من الطرف الطرف الآخر فهو والاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلة على المعلول ، وإن حصل من الآخر فهو الاستدلال بالعلة الممينة على المدلول الممينة والمعلول الممينة على العلة المطلقة أو المعينة إن ثبت التساوي بدليل منفصل أو أحد المدلولين على الثاني وهو مركب من الأولين أو بأحد المتلازمين على الآخر كالتعاضدين ، أما السمعى المحض فمحال لأن خبر الغير مالم يعرف بالعقل صدقه لم يقدر ، وأما المركب فظاهر (١) .

(مسألة : الدلائل اللفظ لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة)

عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه ، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة (٢) .

(مسألة : النقليات بأثرها مستندة إلى صدق الرسول)

فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور ، أما الذي لا يكون كذلك فشكل ما كان خبراً بوقوع بما لا يجب عقلاً وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا وهو إما العام كالعاديات أو الخاص كالسكتاب والسنة ، والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل مما (٣) .

(١) أقول : الصواب أن يقال : الدلائل هو الذى يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ، فإن من المدلول مالا وجود له ويستدل عليه كتنفي العلم الذى يستدل عليه بنفي الحياة ، وكذلك الدليل والامارة هى الذى يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول . وأما قوله : فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف وإن حصل من الطرف الآخر فهو كذا وكذا ، فلا شك فى أن اللزوم إذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله بعد ذلك : أو بأحد المتلازمين على الآخر ، هو عين ما قاله أولاً لأنه قسيمه ، والاختلاف بينهما ليس إلا بالأمثلة والتلازم بين المضافين فى الحقيقة ليس مغايراً لما ذكر فى العلة والمعلول ، لأن ذات كل واحد من المضافين علة للإضافة المتعلقة بالآخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول ، إلا أنه واقع مرتين فى الجانبين والباقي ظاهر .

(٢) أقول : كثير من الفقهاء يقولون : الدلائل اللفظى يفيد العلم ، وذهب المصنف إلى أنه لا يفيد هذه الأمور ، وزاد فى بعض النسخ وعدم النسخ ومحككات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الألفاظ وتصريفها وإعرابها والاشتراك والنسخ والتقديم والتأخير وبسبب المعارض العقلي فإن وقع فيها شك بسبب المجاز أو التخصيص أو الإضمار فممكن .

(٣) أقول : الذى يستند إلى صدق الرسول فقط كالأشياء التى نقلت عنه عامه الصلاة والسلام بالتواتر فإن

(مسألة : الدليل والمدلول إما أن يكون أحدهما أخص من الثانى أو لا)

إذا استدللنا بشئ على شئ فإما أن يكون أحدهما أخص من الثانى أو لا يكون ، والأول على قسمين ، لأنه إما أن يستدل بالعام على الخاص وهو القياس وهو المنطقيين أو بالعكس وهو الاستقراء . وأما الثانى فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر إلا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما ، فيستدل بثبوت الحكم فى إحدى الصورتين على أن المناط هو المشترك ، ثم يستدل بذلك على ثبوته فى الصورة الأخرى وهو القياس فى عرف الفقهاء . وهو فى الحقيقة مركب من القسمين الأولين ، ثم القياس بالمعنى الأول على خمسة أقسام .

أحدهما : أن نحكم بلزوم شئ لثبوت شئ فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ، ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للمعوم .
وثانيها : التقسيم المنحصر إلى قسمين فإنه يلزم من دفع أيهما كان ثبوت الآخر ومن ثبوت أيهما كان ارتفاع الآخر .

وثالثها : إذا حكمنا بثبوت الألف لـكل ما ثبت له الباء أو بانتفاء الألف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتا لكل الجيم أو لبعضه حكمنا بثبوت الألف .

ورابعها : إذا حكمنا بالألف ثابتا للباء وسلوبا عن الجيم ، فإن كان وقت السلب والإيجاب واحدا كفى ذلك فى مبانة الطرفين ، فأما إذا لم يعين الوقت لم ينتج إلا عند اعتبار الدوام فى أحد الطرفين ، لأن دوام إحدى القضيتين يوجب الآخر كيف كان .

وخامسها : إذا حصل وصفان فى محل واحد فقد التقيا فيه أما فى الخارج عنه فربما يحصل ذلك الانتفاء وربما لا يحصل ، فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئى ، وتفصيل هذه المناهج مذكور فى كتبنا المنطقية .

الركن الثانى

تقسيم المعلومات

(المسألة الأولى فى أحكام الموجودات)

المعلوم إما أن يكون موجودا أو معدوما فهنا ثلاث مسائل (١) .

→ النقل عنه يصير ضروريا كأمرة بخمس صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة فى اليوم والليله وأمثال ذلك لا طريق إليها إلا العقل ، وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه هو كإثبات الصانع العالم القادر المختار المتكلم ، والخارج عن القسمين كتوحيد الإله وعصمة الأنبياء ، والنقل العام كالعاديات مثل ما ينقل بالتواتر الذى يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ولما لا يصدقه ، والخاص لمن يصدقه هو ما شتمل عليه الكتاب والسنة .

(١) أقول : يريد إيراد جمع الحجج مفصلة بقول موجز وهو فى إغاية الحسن والبلاغة ، وذلك أنه تقسم الاستدلالات إلى ثلاثة أقسام إ قياس المنطقيين والاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل وآخر القول فى القسم الأول ، أما الاستقراء فهو الحكم على كل ما ثبت لجزئياته ، فإن كانت الجزئيات محصورة سمي ←

بالاستقراء التام والقياس المقتضى كقولنا العدد إما زوج وإما فرد، وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد وهذا يقينى، وإن لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا لاحتال أن يكون جزئى غير ماذكر بخلاف ماذكر والمثال المشهور فيه الحكم بأن كل حيوان يحرك فسه الأسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقينى ربما يقع فيه غشابة فى جزئى غير هذه الجزئيات كالتساح، فإنه يحرك الفك الأعلى عند المضغ وأما قياس الفقهاء فظنى أيضاً لأن ثبوت الحكم فى إحدى الصورتين لا يدل على أن علة ذلك الثبوت هو الأمر المشترك، ولو ثبت أن المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز أن يكون علة خاصة بتلك الصورة، أعنى يكون خصوصية تلك الصورة شرطاً فى عليةا أما إن ثبت أن عليةا للحكم عام حيث كان رجع هذا القسم إلى القسم الأول أعنى الاستدلال بالسلكى على جزئياته، وصار ذكر الصورة بكون الحكم فيه لها ثابتاً حشوا لا تأثيراً له أصلاً، وإنما يختص هذا بالفقهاء لأنهم يكتفون بمحصول الظن ولا يستعمله جميعهم أيضاً.

أما قوله: هو بالحقيقة مركب من الأولين، فلأنه يستدل فيه بجزئى على كلى كافى الاستقراء إلا أن الاستقراء لا يقتضى على جزئى واحد ثم يستدل من ذلك الكلى على الجزئى الآخر، وذلك أيضاً ليس يقينياً فهو مركب مما يشبه الأولين وليس مبهما.

ثم القياس بالمعنى الأول ينقسم إلى استثنائى واقتراضى فالاستثنائى ما تركب من مقدمتين أو لا هما شرطية والأخرى مقرونة بالسكن وتكون عين أحد طرفى الشرطية أو تقيدها، والاقتراضى هو الذى لا يكون كذلك، والاستثنائى ينقسم إلى متصلة ومنفصلة، وفى المتصلة يحتمل أن يكون التالى وهو اللازم أعم من المقدم الذى هو الملزوم كوجود العلم ووجود الحياة فيستدل من غير الملزوم ومن غير اللازم ولا يستدل من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم.

وقد أورد ذكر المنتج منها وغير المنتج فى كلمات قليلة، وفى المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس فينتج أربع نتائج.

وأما الاقتراضى فلا بد فى مقدمتيه من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص لكل واحدة منهما فيقتاسبا وإذا التقي المشترك ثبت الحكم المطلوب بين المنافيتين وهو النتيجة وينقسم إلى أربعة أقسام محكوماً به فى أحديهما محكوماً عليه فى الآخرى وإما محكوماً به فيهما وإما محكوماً عليه فيهما، والأول ينقسم إلى ما يكون المشترك محكوماً به فى المقدمة التى يكون التالى من جزئها محكوماً عليه فى النتيجة ويسمى شكلاً أولاً، وإما أن يكون بعكس ذلك ويسمى شكلاً رابعاً ولا يورد فى أكثر الكتب لبعده عن الطبع، وأما إذا كان المشترك محكوماً به فيهما فيسمى شكلاً ثانياً، وإذا كان محكوماً عليه فيهما فيسمى شكلاً ثالثاً والعمدة هو الأول وينتج منه أربعة ضروب، لأن المقدمة التى تشتمل على المحكوم عليه فى النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية، والآخرى يجب أن تكون كلية موجبة أو سالبة، والنتائج أربع موجبة كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية، وقد أورد ذلك فى ألفاظ قليلة فى غاية الإيجاز، والثانى أوردته على سبيل الاختصار، والمنتج

الاولى : تصور الوجود والمعدم بديهي لأن ذلك التصديق يتوقف على هذين التصورين وما يتوقف عليه البديهي
أولى أن يكون كذلك ، ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود ، وإذا كان العلم بالمركب بديهيًا كان العلم
بمكوناته كذلك (١) .

الثانية : ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ،
والأقرب أنه ليس كذلك .

لنا أنه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهية فيكون الوجود قائماً بما ليس بموجود ، وتجهيزه يفضي إلى
الشك في وجود الأجسام (٢) .

احتجوا بأن مقابل النفي واحد وإلا لبطل الحصر العقلي ، فيجب أن يكون الإثبات الذي هو مقابل النفي واحداً
ولأنه يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، ولأننا إذا علمنا
وجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرًا أو عرضًا وذلك يقتضي أن الوجود أمر
مشترك بينهما .

والجواب عن الأول : أن ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين ، وهذا
يدل على ثبوت أمر عام .

جـ منه أربعة ضروب أيضاً ، ولا بد من أن يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في
النتيجة كلية ولا يتبع إلا سالبة متباينة الباقيين دائم الحكم ليسكون المنبأين كطرفي النقيض ، والنتائج تكون
إما سالبة كلية وإما سالبة جزئية . والثالث أيضاً أورده على سبيل الاختصار يجب فيه أن يكون المقدمة التي تشتمل
على المحكوم عليه في النتيجة موجبة وإحداهما كلية والمنتج منه ستة أضرب كلها جزئية إما موجبة وإما سالبة ،
وعبر عن الجزئية بقوله يلتقي المحكوم والمحكوم عليه في كل وفي خارج ذلك المحل فربما لا يلتقيان ، وأما الشكل
الرابع فلم يذكره لما مر ، وتفصيل ذلك يستدعي كلاماً طويلاً .

(١) أقول : هذا لازم من مذهبه ، وهو أن التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم ، وغير
لازم على مذهب من يقول التصديق هو الحكم وحده ، لكن الحق ههنا هو الذي ذكره ، وما اعترض به
عليه فيما مر ظاهر الفساد .

(٢) أقول : لو كان الوجود عرضاً وعمله ليس بموجود لكان تجهيز ذلك يفضي إلى الشك في وجود الأجسام
لسكن ليس كذلك ، فإن محل الوجود أمر موقوف لامع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع اعتبار
أحدهما ، ثم إذا أخذ ذلك الأمر مع الوجود لابد وأن يكون بينهما مغايرة ولا يلزم من ذلك كون أحدهما حالاً
والآخر محلاً ، وإن كان المصنف يريد أن يقيس الأعراض والأجسام على الوجود والماهية اللذين جعلهما حالاً
ومحلاً مخصوصين فينبغي أن تكون المقايسة مطابقة ، وذلك بأن يقول لو كان الوجود على تقدير كونه حالاً
قائماً بما ليس بموجود أي بما ليس بذلك الحال لسكانت الأعراض الباقية قائمة بما لا يدخل تلك الأعراض
في مفهومه لا بما لا يكون موجوداً .

وعن الثاني : أن مورد التقسيم بالوجوب والإمكان هو الماهية ، والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجبا أو لا يكون .

وعن الثالث : أنه يقتضى أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل^(١) .

(المسألة الثانية في المعدوم)

المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في أنه نفي محض ، وإما أن يكون يمكن الثبوت وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافا للباقيين من المعتزلة ، ومحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود المواد زائد على كونه سواداً ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود^(٢) .

لنا أن وجود السواد عين كونه سواداً على ما مر فيمتنع أن يكون سواداً من عدم الوجود ، ولأن السوادية المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للارتفاع المحض ومتباينة بخصوصيتها النوعية ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المنصورة فهي حال ما فرضناها خالية عن صفة الثبوت

(١) أقول : قوله في الجواب الأول أن ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جواباً عن الأول ، فإن ذلك لا ينافي الأول بيانه أن ارتفاع (أ) يقابل تحقق (أ) وارتفاع (ب) يقابل تحقق (ب) فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما أمر مشترك ، ويقابله تحقق مشترك يصح أن يحمل على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما ، ونحن لا نمنى باشتراك الوجود إلا ذلك التحقق المطلق لا هذا التحقق ولا ذلك التحقق .

وقوله في الجواب الثاني : ليس جواباً عن قوله للوجود ينقسم إلى واجب ويمكن . فإن الذي فسر به هو رد تلك القسمة في قوله ، وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة إما أن يكون واجباً أولاً يكون هو الموجود ، فإن البقاء هو استمرار الوجود ، وكأنه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسمة .

وقوله في الجواب الثالث : أيضاً ليس بجواب عن الحجة الثالثة ، فإنه لا يتصور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العارى عن الوجود واللاوجود حتى إذا تغير في التصور وتبدل أحدهما بالآخر نفي ذلك الوجود المشترك ولزم منه أن يكون للوجود وجود آخر .

(٢) أقول : اعترف ههنا بأن المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن ، ويلزمه من ذلك اشتراكه بمقابلة بين الواجب والممكن ، وينبغي أن يعلم أن القائلين بأن المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والممتنع ، ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس وبشبهت واسطة بين الموجود والمعدوم ، ولا يجوزون بين الثابت والممتنع واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم ، بل يقولون إنه منفي ، ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شيء وثابت ، وللتعينات التي لا تقبل إلا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط بينهما ، والبصريون من مشايخهم كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأتباعهم يقولون بأن الذوات في العدم جواهر وأعراض وأبو القاسم البلخي والهنداديون يقولون بأنها أشياء والفاعل يجعلها جواهر وأعراضاً .

موصوفة بها هذا خلف (١) .

ولأن عدد الذوات المعدودة قابل للزيادة والنقصان فيكون متناهما والخصم لا يقول به (٢) .

ولأن الذوات أزلية فلا تكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون مقدوراً عندهم ، وإذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل (٣) .

ولأن السواد المعدوم إما أن يكون واحداً أو كثيراً فإن كان واحداً فالوحدة إن كانت لازمة للماهية امتنع زوالها فوجب أن لا يتعدد في الوجود ، وإن لم تكن لازمة فيفرض ارتفاعها ؛ لأن كل ما كان ممكناً لا يلزم من فرض ارتفاعه محال ، فإذا زالت الوحدة حصل التعدد وهو لا يتحقق إلا إذا تباين الشئان بالهوية ، ثم ما به التباين إن كان من لوازم الماهية فشكل شيتين فهما مختلفان بالماهية هذا خلف ، وإن لم يكن من لوازمها كان الشئ حال عدمه مورداً للصفات المتزايلة ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة عدماً محضاً وذلك عين السفسطة (٤) .

احتجوا بأمرين .

الحجة الأولى : المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت . بيان الأول من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن المعدوم معلوم وكل معلوم متميز ، أما إن المعدوم معلوم فلأن طلوع الشمس غذاً معلوم الآن وهو معدوم ، والحركة التي يمكنني أن أفعلها كالحركة إلى اليمن والشمال والتي لا يمكنني أن أفعلها كالطيران إلى السماء معلومة مع أنها معدومة ، وأما أن المعلوم متميز فلأن أميز بين الحركة التي أقدر عليها والتي لا أقدر عليها وأميز بين طلوع الشمس من مغربها ومن مشرقها وكذلك أحكم على إحدى الحركتين بأنها توجد غذا وعلى الأخرى بأنها لا توجد ، ولا معنى للتمييز إلا ذلك .

ثانيها : أني قادر على الحركة يمتنع ويسرة وغير قادر على خالق السماء والأرض ، وهذا الامتياز حاصل قبل

(١) أقول : أما الحجة الأولى فقد مر الكلام فيها . وأما الثانية فالإزام اشتراك الثبوت حالة العدم فهم معترفون به وقوله فهي حال فأمر صناعي معرأة عن صفة الثبوت ، جوابه أنا فرضناها معرأة عن الوجود لاعتنا الثبوت ، ولا يقولون لما به الامتياز ثابتاً بل إن كان ولا بد فهي أحوال .

(٢) أقول : لأنهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات لا في المعدومات .

(٣) أقول : هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود أمر زائد عليها كالتركيب الذي هو يدل على الأجزاء وهو بالفاعل ، ولا يلزم من كون الأفراد غنية كون المركب غنياً عنه .

(٤) أقول : لهم أن يقولوا السواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة وأيضاً إن كان معدوداً فالتباين ليس من لوازمها ، ولا يجب أن يكون كل ما يكون لازماً للماهية زائلاً فلا يكون المعدوم مورداً للصفات المتزايلة والسفسطة غير لازمة .

دخول هذه الأشياء في الوجود ، فلولاً تميز بعض هذه المعدومات عن البعض وإلا لاستحال أن يقال إنه يصح منى فعل هذا ولا يصح منى فعل ذلك .

وثالثها : أن الواحد منا قد يريد شيئاً ويكره شيئاً آخر ، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود وإلا لاستحال أن يكون أحدهما مراداً والآخر مكروهاً ، فنبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات الممكنة متميزة وأما أن كل متميز ثابت فلأننا لا نغنى بالثابت إلا كون هذه الماهيات في أنفسها متميزة ومتحققة ، ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لا يحصل إلا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الأخرى ، فعلمنا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم .

الحجة الثانية : أن المعدوم الممكن متميز عن الممتنع ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفاً ثبوتياً وإلا لكان الموصوف به ثابتاً فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف ، ولذا لم يكن الامتناع ثبوتياً كان الإمكان ثبوتياً ضرورة ؛ لأنه لا بد في المتناقضين من كون أحدهما ثبوتياً والآخر سلبياً ، والموصوف بالموصوف الثبوت ثابت فالمعدوم الممكن ثابت .

والجواب عن الأول : لانسلم أن كل معدوم ثابت ، والذي احتجوا عليه فهو معارض بأمر أربعة :
أولها : أنا نحكم على شريك الله تعالى بالامتناع ، ولولا أنا نتصوره متميزاً عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع ، لأن ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه .

وثانيها : أنا نتصور بجزاً من زئبق وجبلاً من ياقوت ونحكم بامتناع بعض هذه الخيالات عن بعض مع أنها غير ثابتة في العدم ؛ لأن الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض وعندكم ماهيات الجواهر والأعراض وإن كانت ثابتة في العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال العدم فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث إنه جبل حال العدم .

وثالثها : أنا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود ونحكم بامتناع بعض تلك الوجودات عن بعض فإن كما أعقل امتياز ماهية الحركة ينة من ماهية الحركة يسرة قبل دخولهما في الوجود كذلك أعقل امتياز وجود إحدى الحركتين عن وجود الأخرى قبل دخولهما في الوجود ، فلو اقتضى العلم بامتناع الماهيات تحققها في العدم لاقتضى العلم بامتناع هذه الوجودات تحققها في العدم وذلك باطل بالاتفاق ، ولأن الوجود مناقض للعدم والجمع بينهما محال .

ورابعها : أنا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها في الوجود وهذه الماهية يمتنع تقريرها في العدم ؛ لأن التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسها على وجه مخصوص ، وذلك يمتنع تقريره حال العدم بالاتفاق وإذا كان كذلك استحال أن يقرر ماهية التأليف حال العدم ، ثم إننا نتصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين سائر الماهيات ، وكذلك نعقل المتحركة والسكونية قبل حصولهما مع أنهما من قبيل الأحوال ولا حصول لهما في العدم ، فنبت بهذه الوجوه أن التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج الذهن ^(١) .

(١) أقول : حاصل ما أورده من حججهم على أن المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الأولى بالتمييز —

ثم إنك إن أردت تضيق الكلام على الخصم فقل ، ما الذى تعنى بكون المعلوم معلوما إن عثيت به ذلك الضرب من الامتياز الذى تجده فى تصور الممتنعات والمركبات والإضافيات فذلك مسلم ، لكنه لا يقتضى تقرر الماهيات فى العدم بالاتفاق ، وإن عثيت به أمراوراء ذلك فلا بد من إفادة تصوره ثم لإقامة الحجة عليه فإيتنا من وراء المنع فى المقامين (١) .

وأما قوله : المعلوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لأن المقدور إما أن يكون ثابتا فى العدم أو لا يكون ، فإن كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه تأثير البتة لأن لإثبات الثابت محال ، وإذا كان كذلك استحال أن يكون مقدورا ، وإن لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بأن المقدور غير ثابت وحيث لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا ، وهذا هو الجواب عن قولهم المعلوم مراد وكل مراد ثابت (٢) .

والجواب عن الحجة الثانية : أن المحكوم عليه بكونه ممكنا إما أن يكون ثابتا فى العدم أو لا يكون . والاول باطل لأن عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن جعل الإمكان صفة لها ، وإن كان الثانى كان الإمكان وصف لما ليس بثابت فى العدم وحيث لا يمكنكم الاستدلال بالإمكان على كون الممكن ثابتا فى العدم - وبالله التوفيق (٣) .

«على الثبوت وإثبات التميز فى العلم والقدرة والإرادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة ، وادعاء أن التميز يقتضى الثبوت بالضرورة .

وفى الحجة الثانية : بأن الإمكان مقابل الامتناع والامتناع غير ثابت فقابله ثابت وهذه الحجة ليست مرضية عندهم ، فإنهم لا يقولون بثبوت الإمكان والامتناع ومقابلهما : وحاصل الجواب المعارضة بإثبات التميز فى الممتنعات والممكنات والأحوال كالوجود والتركيب والمنحركة والسكونية وهم لا يقولون بثبوتها ، ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية وهى لا تستدعى ثبوتها خارجيا .

(١) أقول : هذا تأكيد للمعارضة وبيان عدم الفرق بين ما يقربه ويدعى ثبوته وبين ما لا يقربه من المعدومات المتميزة فى الذهن .

(٢) أقول : إنه يقول أثر القدرة والإرادة فى المعلوم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذى هو أمر وراء الثبوت ، وأنت ما أبطلت ذلك .

فإن قلت لئى أعلم أن الوجود هو الثبوت بالبدئية ، فلم لم تقل فى أول الباب إن دعواكم بأن المعلوم شئ باطل بالبدئية ويستريح من هذا التطويل .

(٣) أقول : قد مر أنهم لا يقولون بذلك ، ولو قالوا لكان لهم أن يقولوا إمكان الثابت فى العدم هو جواز اتصافه بالوجود بعد العدم ، ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل يتغير من حيث يحصل له صفة بعد أن لم يكن ، وأيضاً لا يلزم من حمل المنفى على الممتنع حل الثابت على الممكن ، وإلا لكان كل ممكن ثابتا بل موجوداً .

(تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات)

زعم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي واصله أبو هاشم وأبو الحسن الخياط وأبو عبدالله البصري وأبو إسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلامذته أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك القوات موجودة ، وانفتوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها ، وانفتوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه .

أما الفلاسفة فقد انفتوا على أن المحكمات ماهياتها غير وجوداتها ، وانفتوا على أنه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي ، فإنما قد نقل المثلث وإن لم يكن له وجود في الخارج ، وهل يجوز تعريبها عن الوجودين مآ الخارجى والذمنى . نص ابن سينا في المقالة الأولى من الماهيات الشفاء على أنه يجوز ، ومنهم من لم يجوز ، وانفتوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها «واحدة أو كثيرة لأن المنهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد ، فإذا اعتبرنا السواد فقط في هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة وإلا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا إنما لم نعتبر إلا السواد فقط ، بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة وانفتوا على أن الماهيات غير مجعولة . قالوا إن كل ما يجب بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير ، فلو كان كرن السواد سواداً بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لا يبقى السواد سواداً ، لكن القول بأن السواد لا يبقى سواداً محال لأن المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به أنه ليس بسواد والمحكوم عليه لابد من تقريره عند حصول المحكوم به فيلزم أن يكون سواداً حال ما لا يكون سواداً وهو محال .

أما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة على أنها بأسرها متساوية في كونها ذوات ، وأن الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات ، ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم إلى أنها موصوفة بصفات الأجناس ومرادهم منها أن ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد موصوفة بصفة السوادية وهلم جراً .

وزعم ابن عياش أن تلك الذوات عارية عن جميع الصفات والصفات لا تحصل إلا زمان الوجود .

ثم القائلون بالصفات زعموا أن صفات الجواهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة وهي الحياة وكل ما كان مشروطاً بها أو إلى الأفراد وهي إما في الجواهر أو في الأعراض ، أما الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة أحدها الصفة الحاصلة حالي العدم والوجود وهي الجوهرية والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل . والثالثة التحيز وهو الصفة التابعة للحدوث والصدارة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود . والرابعة الحصول في الحيز وهو الصفة المعللة بالمعنى . قالوا : وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربع فليس له بكونه أسود وأبيض صفة وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة . وأما الأعراض فالصفات العائدة إلى الجملة غير معقولة فيها وأما العائدة إلى الآحاد ففما تسمى الصفة الحاصلة حالي العدم والوجود والصفة الصادرة عنها عند الوجود صفة الوجود . فهذا هو المذهب الذى استقر جمهورهم عليه وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأبي رشيد وابن مشوبة .

ومنهم من خالف هذا التفصيل في إوضاع أحدها : أن أبا يعقوب والشحام وأبا عبد الله البصري وأبا إسحاق بن عياش زعموا أن الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وأبو عبد الله أن

ذات الجوهر كما أنها موصوفة بالجوهريّة فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفنا . فذهب للشحام إلى أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز قبل الوجود ، وذهب أبو عبد الله إلى أن الشرط في كون التحيز ساعدا في الحيز هو الوجود ، فإن الجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز ولكنه غير حاصل في الحيز .

وزعم ابن عياش أن الجوهر حال العدم كما يتمتع اتصافه بالتحيز يتمتع اتصافه بالجوهريّة فلماذا ثبتت الذوات عالية عن الصفات .

وثانيها : اختلفوا في أن المعدوم هل له بكونه معدوما صفة ؟ فالكل أنكروه إلا أبا عبد الله البصري فإنه قال به .

وثالثها : اختلفوا على أن الجواهر المعدومة لا توصف بأنها أجسام حال العدم إلا أبا الحسين الخياط فإنه قال به .

ورابعها : اختلفوا على أن بعد العلم بأن للعالم صانعا عالما قادرا حيا حكيميا مرسل للرسول يمكننا الشك في أنه هل هو موجود أولا إلى أن يعرف ذلك بالدليل ، لأنهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة .

وافترق الباقيون من العقلاء على أن ذلك جماله وإلا لزم أن لا يعرف وجود الأجسام المتحركة والساكنة إلا بالدليل وبالله التوفيق (١) .

(المسألة الثالثة : الذي نقول به أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم)

خلافا للفاضي وإمام الحرمين أولا منا ، وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم .

(١) أقول هذا نقل المذاهب وليس فيه موضع بحث ، والفاطون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بأنها غير مبدعة ، بل قالوا إذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون مجعول جماعل وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية .

وقول المعتزلة : إن تأثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا ليس هكذا لأنهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الأزل من غير تأثير فاعل ، ولما جعلوا الذوات متساوية في الذاتية احتاجوا إلى إثبات صفات الاجناس وإلا فكان الكل نوعا واحدا ، والأعراض المشروطة بالحياة هي الاعتقادات والظنون والانظار والقدر والشهوات والنفارات والآلام والإرادات والكراهات وهي مع الحياة عشرة ، والموت عند أبي علي أيضا منها . والتحيز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لا جعلها يحتاج إلى حيز وتقتضيها الجوهريّة وهي مشروطة بالوجود أما السكائنية المعللة بالحصول في الحيز كسكون الجوهر متحركا أو ساكنا أو مجتمعا أو منفردا وهي معللة بالاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل والأعراض بدل التحيز ، والحصول في الحيز صفة واحدة لا جعلها يحتاج إلى محل : وأدلة كل قوم منهم والسكلام فيها وعليها كثيرة لكننا قليلة الفائدة فلنعرض عنها .

لنا أن البدية حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فيما أن يكون له تحقق بوجه من الوجود وإما أن لا يكون فالأول هو الموجود والثاني هو المعدم ، وعلى هذا لا واسطة بين القسمين ، إلا أن يفسروا الموجود والمعدم بغير ما ذكرنا ، وحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ويصير البحث لفظيا ^(١) احتجوا بأمرين الحجة الأولى : وقد دللنا على أن الوجود وصف ، مشترك فيه بين الموجودات ، ولا شك أن الموجودات متخالفة بماهياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فوجود الأشياء مغاير لماهياتها ، ثم ذلك الوجود إما أن يكون معدوما أو موجودا أو لا معدوما ولا موجودا والأول محال ، لأن الموجودية منافية للمعدومية والشئ لا يكون عين تقيضه ، والثاني محال إذ لو كان الوجود موجودا لكان مساويا في الوجودية للماهيات الموجودة ، ولا شك في أنه مخالف لها بوجه ما ، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فالموجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز ، فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال ، وثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم ^(٢) .

الحجة الثانية : الماهيات النوهية مشتركة في الاجناس وذلك يوجب القول بالحال ^(٣) .

بيان الأول من وجوه أحدهما : أن السواد والبياض اشتركا في الارنية ، وليس الاشتراك في مجرد الاسم لانا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسما واحدا لكننا نعلم بالضرورة أن بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ، ولذلك فإن الاشتراك اللفظي لا يكون مطردا في اللغات بأسرها ، وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء .

(١) أقول : القسمة لكل ما يشير إليه العقل إلى ماله تحقق وإلى ما ليس له تحقق هو القسمة إلى الثابت والمتنفي ، وهم لا يخالفون في ذلك ولا يشترتون بين الثبوت والتنفي واسطة ، لكنهم يقولون إن الوجود أخص من الثبوت ، والموجود كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات ، لا جرم لا تكون موجودة ولا معدومة ، ومن هنا ذهبوا إلى القول بالواسطة فإنهم يعنون بالذات والشئ كل ما يعلم أو يحضر منه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم إلا بتبعية الغير ، وكل ذات إما موجودة أو معدومة والمعدم يقال على كل ذات ، ليس له صفة الوجود ويجوز أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يثبتها للمعدومات ، والحد الذي أورده عندهم بذلك ، هو الحق أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى تفسير هذه الالفاظ .

(٢) أقول : هذه حجة عملها لهم من غير أن يرضوا بها ، فإن الموجود والمعدم عندهم ليسا بمتناقضين ، فإن طرفي النقيض يجب أن يقسما الاحتمالات . وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم ، والحال ليس بموجود ولا معدوم ، فقوله الموجودية منافية للمعدومية والشئ لا يكون عين تقيضه لا يوافق أصولهم .

والصواب أن يقال : الموجود والمعدم لا يجتمعان ، لأن الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوفة بها والوجود لا يكون موجودا لأن الصفة لا يكون لها ذات موصوف بالوجود .

(٣) أقول : اصطلاحهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين ، فإنهم يسمون الأعم نوعا والأخص جنسا ، فإن التنوع في اللغة الاختلاف ، والتجانس التماثل .

وثانيها : أن العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة ، ثم إننا نحدد العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالحدث والعلم بالجواهر والعلم بالمرض ، والمحذور ليس هو اللفظ بل المعنى ، فعلينا أن العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة .

وثالثها : أنا نقول الممكن إما جوهر وإما عرض ، فلو أن العرضية وصف واحد وإلا لم يكن التقسيم منحصرا ، كما أن قولنا الممكن إما جوهر وإما سواد وإما بياض ليس تقسيما منحصرا .

بيان الثاني : أنه إذا ثبت أن هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه آخر فالوجهان إما أن يكونا موجودين أو معدومين أو لا موجودين ولا معدومين ، فالأول باطل وإلا لزم قيام العرض بالمرض ، والثاني باطل لأننا نعلم بالضرورة أن هذه الأمور ليست لإعدامها صرفا ، فيبقى الثالث وهو المطلوب .

والجواب عن الأول أن الكلام في أن الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا ، فقد تقدم ذكره .
والآن نساعد عليه ونقول لم لا يجوز أن يكون الوجود موجودا ، قوله لأنه لو كان موجودا لكان مساويا للماهيات المرجونة في الموجدية ومخالفا لها في خصوصياتها .

قلنا : التسلسل إنما يلزمه أن لو اشتركا في وجه ثبوتى واختلفا في وجه آخر ثبوتى أما إذا كان الاختلاف في أمر عدمى لم يلزم التسلسل .

بيانه : هو أن الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الموجدية ويخالفها بقيد عدمى ، وهو أن الوجود وحده وإن كان موجودا لكن ليس معه شيء آخر ، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة لكن لها مع مسمى الموجدية أمر آخر وهو الماهية ، وإذا كان الأمر كذلك لا يلزم أن يكون الوجود موجودا بوجود آخر بل يكون موجوديته عين ماهيته وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل .

ثم قالت النفاة : رأينا حائل أدلة مثبتى الأحوال على اختلافها راجعا إلى حرف واحد ، وهو أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عمومياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ، ثم بينوا أن ذلك ليس بوجرد ولا معدوم فأنبتوا الواحظة قالوا : وهذا يقتضى أن يكون للأحوال حال آخر إلى غير النهاية ، لأن هذه الأحوال التى بينوها لا شك أنها متخالفة في خصوصياتها ومساوية في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به التمايز ، فيلزم أن يكون للأحوال حال إلى غير النهاية .

أجاب المثبتون من وجهين : الأول وهو الذى عليه تعويل الجمهور أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف والثانى التزام التسلسل .

فقالت النفاة : أما الأول فضعيف جداً لأن كل أمرين يشير العقل إليهما ، فيما أن يكون المنصور من أحدهما هو المنصور من الآخر ، أو لا يكون والأول هو المثل والثانى هو المخالف ، فعلينا ، أن القول بالماهيات أمرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة .

أما الثانى وهو التزام التسلسل فباطل ، لأننا متى جوزناه انسد علينا لإبطال حوادث لا أول لها وانسد باب إثبات الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام الفريقين .

والذى أقوله : إن ذلك الإلزام غير وارد على القائلين بالحال لانا بينما أن السواد والبياض مثلا يشتركان في الوجودية ويختلفان في السوادية والبياضية ، وعلينا أن مابه الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز أن يكونا سلبيين ، لا جرم أثبتنا أمرين ثابتين أحدهما كونه سواداً والآخر وجوده ، أما الوجودية والسوادية فهما يختلفان بحقيقتيهما ويشتركان في الحالية ، لكن الحالية ليست صفة ثبوتية لانه لا نعى بالحال إلا ما لا يكون موجودا ولا معدوما ، وإذا كان الاشتراك واقعا في وصفى سلبى ، لم يلزم أن يكون الحال صفة قائمة بالوجود ، فلم يلزم أن يكون للحال حال آخر . فقد ظهر اندفاع الإلزام عنهم مع أن الأولين والآخرين من مثبتي الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه - فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

وأما الجواب عن الحجة الثانية : أن يقول لم لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين قوله يلزم منه قيام العرض بالعرض .

قلنا : هذا أقرب إلى العقل من لإثبات الوسطة بين الموجود والمعدوم ، وتعويل النفاة في دفع هذه الحجة على إلزام أن يكون للحال حال آخر قد عرفت ضعفه (١) .

(١) أقول : الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لا تكون ، أو الثبوتية لا تخلو إما أن تكون داخلية في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات أولا تكون ، والداخلية تكون كاللون الذى يشترك فيه السواد والبياض وتكون هى جزء من مفهوم السوادية والبياضية ، والجزء لا يكون عرضا قائما بالمركب فلا يلزم من اتصاف المختلفات بهما قيام العرض بالعرض ، وغير الداخلة كالعرض الذى يوصف به السواد والحركة ، والعرض هو عارض لهما غير داخل في مفهومهما ، وعروض الشئ للشئ لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمتخلفين قيامهما بهما إلا بدليل منفصل ، وأما للصفات السلبية فهى غير ثابتة ولا يلزم الاتصاف بهما قيام عرض بعرض ، وأما تزييف قول المثبتين أن الحال لا يوصف بالتقابل والاختلاف فليس بوارد عليهم لأنهم يقولون المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد ، والمتخلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد ، والحال ليس بذات ولا ذات ذات فلا يوصف بالتقابل والاختلاف .

بيانه : أن الذات هى لا تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد ، فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر إذا كان كل حال يدرك مع شئ آخر والمشارك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر أو ليس وأنتم قائم كل أمرين يشير العقل ليهما فإما أن يكون المتصور منهما واحداً أولا يكون والحال ليس بأمر يشير العقل إليه إشارة لا يكون إلى غيره معه .

وأما دفع صاحب الكتاب للإلزام غير مثبتي الأحوال بأن الحال صفة سلبية لا يقتضى اشتراكا فى أمر ثبوتى بين الأحوال ، فليس بدافع عنهم ، لأنهم يقولون بأن الحال سلب محض بل يقولون لأنها وصف ليس بوجود ولا معدوم ، مع أنه ليس بحال ، فإذا الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بذلك الأمور التى يسمونها حالا وتشترك الأحوال فيه وانكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتقابل والاختلاف ، وقد ظهر أن ذلك الدفع منهم لم يكن بمقتضى لذلك البناء على نفسه .

وللفلافة في هذا الباب طريق آخر وهو أنهم قالوا الأجناس والفصول التي بها تقوم والأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لا في الأعيان فقل لهم الحكم الذهني إن كان مطابقاً للخارج عاد كلام مشبى الحال وإلا فهو جهل ولا عبرة به - وبالله التوفيق (١) .

(التفرع على القول بالحال)

قالوا نبوت الحالية للشيء إما أن يكون معللاً بوجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم أولاً يسكون كذلك كسوادية السواد ، والأول هو الحال المعلن والثاني الحال الغير المعلن ، واتفقوا على أن الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة في هذه الأحوال ، وأما الوجود فزعم مشبو الحال منا أنه نفس الذات وزعمت المعتزلة أنه صفة ، والقول بإثبات كون المعلوم شيئاً بناء على هذا .

والذي اختاره تفرعاً على القول بالحال أن ذلك باطل ؛ لأن الذوات لو كانت مشتركة سواء قلنا الوجود هو الذات على ما يقوله أصحابنا أو غيره على ما يقوله المعتزلة لصح على كل واحد ما يصح على الآخر ضرورة استواء المبادئ في كل اللوازم ، فكان يلزم صحة انقلاب التقديم محذاً والجوهر عرضاً وبالعكس (٢) وهو محال ؛ ولأن اختصاص الذات الممينة بالصفة الممينة إن كان لا لأمر فقد ترجع أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح وهو محال ، وإن كان لأمر فذلك الأمر إن كان ذاتاً عاد البحث في اختصاصها دون سائر الذوات بصفة المرجحية وإن لم يكن ذاتاً كان صفة لذات فيعود البحث في اختصاص تلك الذات بها ، أما إذا جعلنا الخصوصية ذاتاً وما به الاشتراك صفة اندفع الإشكال لأن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ، وأما الأشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم (٣) .

(١) أقول : الأجناس أو الفصول ليست بتصديقات إنما هي تصورات مفردة ولا يجب فيها لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يسكون مطابقاً وإلا فكان جهلاً ، وذلك أن الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع ، وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة ولا خلافها بل يعتبر فيها له أجناس وفصول أن يكون فيها له حيثيات يمكن للمقول أن تعمق الأجناس والفصول منهما ، ولذلك يسلبان عن الواجب الوجود لا امتناع أن يسكون فيه حيثيتان ، وليس معنى الاشتراك إلا أن يكون شيء واحد في الخارج موجوداً في شيئين معاً ، أو يصف منه في كل واحد منهما أو خارجاً عنهما وهما متصفان به .

(٢) أقول : الذي اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو أن الذوات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب التقديم محذاً والجوهر عرضاً فوجب أن يسكون الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس تستلزم صحة انقلاب الإنسان فرساً وبالعكس . وجوابه عن هذا جوابهم عما اختاره وأورده عليهم .

(٣) أقول لهم : أن يقولوا يلزمك في الأجناس والفصول مثل ذلك ، بل في الأشخاص التي تحف نوع واحد ، فإنك إن جعلت الفصول والمشتصات ذواتاً والحيوان والإنسان لوازم لما كانت الحيوانية والإنسانية جزء المساهية لأنفسها : فإن اللوازم إنما تلزم بعد تقديم الملزومات ، وأيضاً مذهب كثير من المتكلمين أن المختار ترجع أحد مقدوريه على الآخر لا المرجح ، فإذا يجوز أن الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات من

تقسيم الموجودات

الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى ، وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه .

فإن قيل : الواجب لذاته يساوى سائر الموجودات في أصل الوجود ويخالفها في الوجوب ومابه الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود غير الوجوب ، ولأننا ندرك التفرقة بين قولنا موجود واجب وبين قولنا موجود موجود ، ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق ، وإذا ثبت أن الوجود غير الوجوب فنتقول إما أن لا يكون بينهما ملازمة أو يكون والاول محال وإلا يصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر ، فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب ، وكل ما كان كذلك استحالة أن يكون واجباً لذاته ، وأيضاً يمكن انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك لأن الوجود محال ، إذا الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت دون المنعوت . وأما الثاني وهو أن يكون بينهما ملازمة فنالحال أن يكون كل واحد منهما مفقراً إلى الآخر لاستحالة الدور ، ومحال أن يكون الوجود مستلزماً للوجوب وإلا فكل موجود واجب هذا خلف (١) .

ولأنه يلزم كون الوجوب معلولاً وكل معلول ممكن لذاته واجب بعلمته فقبل هذا الوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية وهو محال (٢) .

ومحال أن يكون الوجوب مستلزماً للوجود لأن الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مفقراً إليه فلو كان الوجود مفقراً إليه يلزم الدور وأنه محال ، ومحال أن يكونا معلولاً لعل لأن تلك العلة إما أن تكون موصوفة بهما

غير ترجيح ، هذا على قول من يقول إن الصفات لا توجد إلا مع الوجود ، وأيضاً هم عرفت أنه لا مرجع هناك غاية ما في الباب أنك تقول لا دليل على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدمه ، وأصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يوضح أن يعلم ويخبر عنه لزعمهم القول بأن الذوات مشتركة ، والحق أن صحة أنه يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات أو عوارضه لأنفسها .

(١) أقول : لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواطؤ لزم من كونه مستلزماً للوجوب في موضع كون كل موجود مستلزماً له وليس الأمر كذلك ، فإنه يدل عليها بالتشكيك ، والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام بعضها لشيء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء مثلاً نور الشمس يستلزم زوال الشيء وسائر الأنوار لا يقتضيه لكون النور بين نورها وبين سائر الأنوار بالتشكيك .

(٢) أقول : لا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً ، والحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من إسناد التصورات إلى الوجود الخارجي وهي في أنفسها معلولات للعقل لشرط إسناد المذكور ، وليست بموجودات في الخارج حتى تكون حلة للأمور التي يستند إليها أو معلولاً لها كما أن تصور زيد وإن كان معلولاً لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولاً له ، وكون الشيء واجباً في الخارج وهو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسند إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول وهو الوجوب .

أوصفة لهما أولاً موصوفه ولاصفة والاول محال وإلا أن كان ما ليس بموجود ولا واجب هلة للوجوب والوجود، لكن كون ما ليس بموجود ولا واجب هلة للوجوب والوجود محال، لأن ما ليس بموجود فهو معدوم، فيكون المعدوم هلة للوجوب والوجود هذا خلف، ولأنه يلزم كون الوجوب معلولا وهو محال على ما تقدم. والثاني محال وإلا عاد الإشكال في كيفية ذلك اللازم، والثالث محال لأنه يلزم أن يكون الموجود الراجب لذاته مفتقراً إلى علة منفصلة وهذا خلف (١).

لا يقال : الوجوب سلبى .

لأننا نقول إنه ينأى كد الوجود به والشئ لا ينأى كد بنقيضه، ولأنه يقتضى اللاوجوب بالذى هو عدى لكونه محمولا على العدم فيكون وجوديا، سلمنا كونه سلبيا لكن يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا للوجود ولا بالعكس، وإلا كان كل موجود واجبا .

والجواب : أنه بناء على كون الوجود مشتركا بين الراجب والممكن وهو باطل على ما تقدم (٢) .

(خواص الراجب لذاته وهى عشرة)

(مسألة : الشئ الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا)

لأن ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال .

(مسألة : الراجب لذاته لا يتركب عن غيره)

لأن كل مركب محتاج إلى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب محتاج إلى غيره يمكن لذاته ولا شئ من الممكن لذاته واجب لذاته .

(مسألة : الراجب لذاته لا يتركب عنه غيره)

(١) أقول : هذا كله إنما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين وذلك محال .

(٢) أقول : إذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه أن يكون نقيضا للوجود، وإن السلبى هو سلب شئ عن شئ أو سلب الشئ عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه، وأيضاً إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين بمعنى يفقدان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك، وكان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم أن يكون الوجود محمولا على الوجوب محلا كلياً، لأنه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عندهما أيضاً، فإن الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدى، فلا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالإمكان العام وجوديا بل بعضه وجودى وبعضه عدى وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع وفيه غلط فاحش على ما تبين، وعلى أن الشئ منها مع النقيض وشرائطه المذكورة في أكثر كتبه .

وقوله : على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا لثبوت جعل الالهى عدما، وكثير من الأمور السلبية يقتضى أمرا وجوديا كما سيظهر ببيانته وحكم بأن هذه الاعتراضات مبنى على كون الوجود مشتركا حكم غير صحيح .

ولإسكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لـعلاقة له بالغير^(١) .

(مسألة : الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً على ماهيته)

لأن ذلك الوجود إن كان مستغنياً عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وإن لم يكن مستغنياً كان ممكناً لذاته مفتقراً إلى مؤثر وذلك المؤثر إن كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجباً لغيره ، وإن كان تلك الماهية فهي حالٌ لإيجابها ذلك الوجوب ، إما أن تكون موجودة أولاً لتكون ، والأول محال لأنها لو كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وإن كانت بغيره كانت الماهية موجودة مرتين ، ثم الكلام في ذلك للوجود كالكلام في الأول فيلزم التسلسل ، وإن لم تكن موجودة فهو محال لأننا لو جوزنا كون المعلوم مؤثراً في الوجود لم يمكن الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده ، ولأن تأخير المعلوم في الموجود باطل بالمبدئية لاعتراض لم لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ، ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول المعدم فيها ، لأن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ، وهذا كما قالوا في الممكن ، فإن ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر وإلا وقع التسلسل ، ولم يلزم أيضاً أن يكون القابل للوجود معدوماً وإلا لزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجوداً معدوماً معاً ثم الذي يدل على أن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم^(٢) .

(مسألة : الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوده زائداً عليه)

لذ لو كان زائداً فإن كان الوجوب مستتباً للوجود إسكان الفرع أصلاً للأصل وهو محال ، وإن كان تابعاً لزم أن يكون ممكناً لذاته واجباً لغيره فيكون الوجوب بالذات ممكناً بالذات فيكون الواجب لذاته أولى أن

(١) أقول : لأدري أي شيء يعنى بهذه العلاقة فإن الواجب له علاقة العلية والمبدئية بالغير ، وإن أراد بالتركيب الانضمام إلى الغير في مثل قولنا للموجودات بأسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز ، وإن أراد أن يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فمحال عليه لأنه لا ينقل عن غيره .

(٢) أقول : هذا الاعتراض هو مذهبه الذي يدعيه في سائر كتبه ، ولا شك أن الماهية من حيث هي علة لصفة مقولة لها ، كما أن ماهية الاثنين علة لزوجيتها أما كون من حيث هي علة لوجود أو لوجود فمحال لأن بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ماهو علة لوجود موجود وليس كذلك في قبول الوجود ، فإن قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً وإلا فيحصل له ماهو حاصل له .

وأما الاستدلال على كون وجوده زائداً على ماهيته بأن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح ؛ لأن وجوده المعلوم هو المفترق بينه وبين غيره وهو أمر مقول يقع عليه وعلى غيره بالتدكيك والذي هو غير معلوم هو وجوده الخارجى الخاص به القائم بذاته الذي لا يمكن أن يحمل على غيره .

والدليل على استحالة كون وجوده زائداً على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه ، فإن كل كثرة محتاجة إلى مبادئ فبدأ المبادئ لا يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلاً .

يكون ممكنا لذاته ، وأيضاً فوجوب ذلك الوجوب يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير ، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى غاية ، ولزم التسلسل وهو محال ، فمعرض بأن الوجوب والامتناع كقياسه لا التساب الموضوعات إلى المحمولات فهي لا محالة مغايرة ، للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما (١) .

(مسألة : الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين)

وللا لكان هو مغايراً لما به يتناز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركباً عما به الاشتراك وما به الامتناع ، فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف ، وإن كان بينهما ملازمة فإن استلزمت الهوية للوجوب كان الوجوب معلولاً للغير هذا خلف ، وإن كان الوجوب مستلزماً لتلك الهوية فكل واجب هو هو مما ليس هو لم يكن واجباً ففيل عليه بناء على كون الوجود وصفاً ثبوتياً وهو باطل وإلا لكان داخلياً في الماهية أو خارجاً وكلاهما باطلان على ما تقدم ، ولأنه لو كان ثبوتياً لكان مساوياً في الثبوت كسائر الماهيات ومخالفاً لها في خصوصيته فوجوده غير ماهيته فانصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً كان للوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية ، وإن لم يكن واجباً كان ممكنًا والواجب لذاته أولى أن يكون ممكنًا هذا خلف ، وأيضاً فهو بناء على كون التبعين وصفاً ثبوتياً زائداً وهو باطل على ما سبق إن شاء الله تعالى ، وأيضاً فهو معارض بما أن واجب الوجود ممكن للممكن في الموجدية ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران ويهود التقسيم المذكور في أول الباب .

وقد عرفت هناك أنه لا جواب إلا قولنا الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولاً على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط (٢) .

(١) أقول : جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضة مبنى على كون الوجوب أمراً موجوداً عارضاً للواجب ، وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبر ما أورده في المعارضة فإن وجوب القضايا لا يكون جزءاً من محمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كيفية عقلية لانساب محمولاتها إلى موضوعاتها ، والكيفية العقلية لا تكون مستتعبة للأمور الخارجية بل تكون تابعة لها ، ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتسلسل به من الأمور الخارجية ممكنًا . وفي عبارة صاحب الكتاب سهو فإن الواجب أن يقول : كقيمتان لانساب المحمولات إلى الموضوعات .

(٢) أقول إن لزوم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركاً بين اثنين كان الواجب أن يقتصر على ذلك لأنه قد بين أن كل مركب ممكن .

ثم قوله بعد ذلك : فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلولاً للغير هذا خلف فيه نظر ، لأن الخلف لو كان الواجب معلولاً للغير لولا الوجوب أما إن كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجاً إلى هويته لم يلزم منه كون الهوية معلولاً للغير ، بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها إنما تكون واجبة لصفة تقتضيها ذاتها ، ولو قال في الأول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده ، والاعتراض عليه يكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه ، فإن نقيض اللاوجوب المحمول عليه العدم ، فالوجوب يكون محمولاً عليه .

وقوله : وإن لم يكن الوجوب واجباً كان ممكنًا فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكنًا ، لإعادة الماضي وقد مر —

(مسألة : وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي)

ولإلا فالوجوب بالذات مركب فيكون ممكنا ولأن القدر المشترك إن كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلاف، وإن كان مفتقرا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن الغير فعورض بأن معنى الوجوب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة، ولقائل أن يستدل على أن الوجوب ليس وصفا ثبوتيا بأنه لو كان وصفا ثبوتيا لكان إما أن يكون مقولا على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي وهما باطلان على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا (١) .

الكلام عليه ، والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ ، والمهرب الذي هرب إليه أخيرا إن الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينتجيه من هذه الحيرة ، فإنه من غاية التحير لا يدرى إلى أى شيء يتأدى كلامه ولا يبالى بالتناقض ولا الإلزام مالا يخلصه من حيرته ، وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء : الواجب لذاته يستحيل أن يكون محولا على اثنين لأنه إما أن يكون ذاتيا لهما أو عرضيا لهما أو ذاتيا لأحدهما عرضيا للآخر فإن كان ذاتيا لهما فالخصرصة التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخلا في المعنى المشترك ، وإلا فلا امتياز فهو خارج فينضاف إلى المعنى المشترك ، فإن كان في كل واحدة منهما كان كل واحدة منهما ممكنة من حيث هو موجود ويمتاز عن الآخر ، وإن كان في أحدهما فهو ممكن وإن كان عرضيا لهما أو لأحدهما فمعرضه لا يكون واجبا لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لأننا بينا أن المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص يزيل اشتراكه ، فإن قيل المخصص سلبى وكل واحد منهما مختص بأنه ليس الآخر قلنا سلبه الغير لا يتحصل إلا بعد حصول الغير وحيث أن يكون كل واحد هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية في هذا المطلوب .

(١) أقول : لا يلزم من كون الوجوب مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات لا يفتقر إلى تعقل غير الذات ، أما الوجوب بالغير فيفتقر تعقله إلى انضياف تعقل الغير وإلى تعقل الوجوب ، ثم لو كان الوجوب الذي هو أمر يحصل في العقل عند إسناد متصور إلى الوجود الخارجى مركبا لم يلزم منه تركيب المسند إليه ، كما لا يلزم من كونه محتاجا إلى موصوف به كون الموصوف به محتاجا إلى غيره ، وأيضاً الامتناع أيضاً مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ، ولا يجب من تركيبه تركيب في الممتنع لذاته الذي يسكون منعيا محضا .

وقوله في الوجه الثاني : القدر المشترك إن كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف فيه نظر ، لأنه لا يلزم منه الخلاف ، فإن من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب ، بل لما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب ، والمعارضة التي أوردها حجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب ، واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتى باطل لما مر .

(مسألة : الواجب لذاته واجب من جميع جهاته)

إذ لو فرضنا اتصافه بأمر موقوف أو سلبى لا يمكن فى تحقيقه ذاته لتوقف حصول ذلك الأمر له أو انتفائه عنه على حضور أمر خارجى أو عدمه فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء. والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير ، فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكن لذاته هذا خلف ، وهذه الحججة لا تتمشى إلا بتبنى كون الإضافات أمورا وجودية فى الإهيان (١) .

(مسألة : الواجب لذاته لا يصح عليه العدم)

إذ لو صح لسكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه ، والمتوقف على الغير ممكن بالذات (٢) .

(مسألة : الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته)

فيكون الوجوب الذاتى حصه لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة حصه لتلك الهوية من حيث هى ، وإن كانت إذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة (٣)

(١) أقول هذه المسألة هى الممركة بين المتكلمين والفلاسفة ، لأنه يقتضى كون الواجب واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديما والمتكلمون لا يسلمون هذا .

وقوله إذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجى فذاته موقوفة على الغير ليس بصحيح ، لأن توقف أمر متعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب ، بل لا يوجب إلا توقف ذلك الأمر على غير الواجب والإضافات والسلبات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بهما ، فإذا ليس مرادهم من قولهم الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد أنه واجب من جميع جهات يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير ككونه مصدرا ومبدأ ، لا ككونه الغير صادرا عنه ومتأخرا منه ، فإن بين الاعتبارين فرقا .

(٢) أقول : الخواب فيه أن يقال لا يصح عليه العدم لأن وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لأن عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره ، وتعليله بعدم توقف وجوده على عدمه سبب عدمه تعليل ماهية للشيء لذاته بعلة غير ذاته .

(٣) أقول : هذا ممتنع عند الحكماء لأنهم يقولون : الواحد لا يكون من حيث هو واحد ومصدرا لا أكثر من واحد .

وقوله : وسائر نعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه أن صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون إلا الذات ، مع أنها مع الوحدة لا تكون أيضاً واحدة ومع الصفات تكون كثيرة ، وهذا ليس بما ذهب إليه الحكماء ولا المتكلمون إلا الإشارة كما سيحىء شرحه .

وقوله : الوحدة حصه لتلك الهوية وإذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة ، مجرى مجرى قول من يقول إذا علم الإنسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين فإن الوحدة هى تعقل العقل لعدم انقسام لتلك الهوية .

خواص الممكن لذاته وتعريفه

(مسألة: الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال)

فإن قيل القول بالإمكان يمنع من وجوده .

الاول : أن وجود السواد مثلاً إما أن يكون عين كونه سواداً أو غيره فإن كان الاول كان قولك السواد يصح أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوماً جازياً مجزئ قولنا الوجود يصح أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً ، لكن قولنا يصح أن يكون موجوداً باطل ؛ لأن الوجود الذي جعلناه موضوعاً والذي جعلناه محمولاً إنه كان واحداً كان ذلك إضافة للشيء إلى نفسه بالإمكان وهو محال ، وإن لم يكن واحداً لزم كون الشيء الواحد موجوداً مرتين .

وأما قولنا الوجود يصح أن يكون معدوماً فباطل أيضاً ، لأنه إذا حكم على أمر بأنه يصح اتصافه بأمر آخر فذلك يستدعي إمكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجودية لا يعقل تقررهما مع المعدومية فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بصحة لعدم نفس الموجود وأما إن كان الحق هو الثاني كان قولنا السواد يمكن أن يكون موجوداً يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود وذلك محال على ما تقدم ، ولأنه إذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالإمكان إما الوجود وإما الماهية وإما موصوفية الماهية بالوجود ، وأي واحد من هذه الثلاثة فرض الإمكان وصفاً له فذلك الموصوف بالإمكان إما أن يكون مفرداً أو مركباً ، فإن كان الحكم عليه بالإمكان يرجع إلى تلك الماهية المفردة لسكان معنى الحكم عليها بالإمكان أن تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون فيعود إلى التقسيم الاول الذي أبطناؤه ، وإن كان مركباً عاد الكلام في أن الإمكان صفة لكل واحد من أجزائه أو لبعض أجزائه على ما تقدم (١) .

وثانيها : أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أن معدوماً ، فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ، وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم ،

(١) أقول : هذا الإشكال لو أضافه إلى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لسكان أليق ، وذلك لأن القائل بكون الوجود عين الماهية يريد بقوله السواد يصح أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوماً ، إذ من الممكن أن يحدث ما يسمى بعد حدوثه سواداً ويصح أن السواد ينعدم مطلقاً ، وأما عند من يقول بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود وهو معدوم فإن صاحب الكتاب يمتزف عن قريب بأن الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ، فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوماً .

وقوله : المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود معناه أن الماهية الموصوفة بالعدم يمكن أن يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها لها صفة الوجود ، وإن السواد يمكن أن يوجد معناه أن الماهية التي لا يعبر عنها بوجود ولا عدم يمكن أن يضاف إليها صفة الوجود ، وما في الكلام خبط ظاهر .

وإن كان معدوماً فهو حال العدم لا يقبل الوجود فلا يحصل إمكان الوجود والعدم ، وإذا استحال الخلو عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما منافياً للإمكان كان القول بالإمكان محالاً .

يمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر : وهو أن الممكن إما أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر ، وبالتقدير الأول يجب وبالتقدير الثاني يمتنع فيكون القول بالإمكان ممتنعاً (١) .

ثالثاً : وهو أن الشيء لو كان يمكناً لمكانه إما أن يكون وصفاً هدمياً أو وجودياً ، والأول باطل ؛ لأنه نقيض للامكان الذي يصح حمله على المعلوم ، والمحمول على المعلوم معدوم فيكون الإمكان ثبوتياً ضرورة كون أحد النقيضين وجودياً . والثاني باطل ؛ لأنه لو كان ثبوتياً لزم المحال من وجهين :

الأول : أنه إذا كان ثبوتياً كان مساوياً لسائر الموجودات في أصل الثبوت ومخالفاً لها في خصوصية ماهيته المسماة بالإمكان فيكون ثبوته زائداً على ماهيته ، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً لذاته كان الإمكان موجوداً واجباً لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالوجود موجود فالممكن موجود ووجوده شرط لقيام ذلك الإمكان به وما كان شرط الوجود ما كان واجباً لذاته كافياً أولى أن يكون واجباً لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف ، وأما إن كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الإمكان كان الإمكان إمكاناً آخر ولزم أن يكون إمكان الإمكان زائداً عليه ولزم التسلسل (٢) .

(١) أقول : القسمة في قوله المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ليست بحاصرة ، لأن المقدم منه أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون مع الوجود أو مع العدم ويعوزه قسم آخر وهو أن لا يكون مع أحدهما .

وأما قوله : فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم ، يقال له هذا مسلم ، أما في غير تلك الحال فلم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية أما حال الوجود أو حال العدم ، لأن هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لا بعينه ، وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول .

وفي التقرير الثاني الذي قال فيه إن الممكن إما أن يحضر معه سبب وجوده أو لم يحضر أيضاً فيه خلل ؛ لأن لم يحضر يحتمل أن يحضر معه لم يحضر سبب وجوده ، أو لم يحضر لا بسبب وجوده ، ولا لم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه ، فظهر أن الخلل في هذا الكلام كان سبب أن القسمة لم تكن مستوفاة .

(٢) أقول ما في قوله في إبطال كثير الإمكان عدماً فما تبين حاله .

وقوله في الوجه الأول من إبطال كونه ثبوتياً أنه لو كان يمكناً لمكانه اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الإمكان وكان الإمكان إمكاناً آخر ولزم التسلسل ليس بحق ، لأن الإمكان أمر عقلي فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهية ووجوداً حصل فيه إمكان إمكان وإنقطع عند انقطاع اعتباره .

وهنا نكتة ينبغي أن تحصل وهو أن كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعقل لا ينظر فيه حيث ينظر فيها هو آلة لتعقله ، بل إنما ينظر به مثلاً للعقل يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ، ثم إذا نظر في تلك الصورة أي يجعلها

والثاني : أن المحدث قبل وجوده ممكن لذاته ، فلو كان الإمكان صفة موجودة لكان الشيء حال عدمه موصوفاً بصفة وجوده وذلك محال (١) .

لا يقال : الجواب عن الإشكال الأول أن ذلك إنما يتوجه على من يقول الشيء حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن العدم ، أما من يقول حال وجوده ممكن أن يصير معدوماً في الزمان الثاني لا يلزمه هذا الإشكال .

وعن الثاني : أنه لا يلزم من صدق قولنا لماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم صدق قولنا لماهية التي هي أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم .

وعن الثالث : أن الإمكان وصف ثابت في الزمن لا تحقق له في الخارج ، وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتم .
لأننا نجيب عن الأول من وجهين : الأول أن القول بالإمكان الاستقبالي محال ، لأننا إذا حكمنا على الموجود في الحال بأنه يمكن أن يعدم في الاستقبال فيما أن يقال إمكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال ، أو يقال لإمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا في الاستقبال ، الأول محال ، لأن العدم في الاستقبال من حيث إنه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال ، وحصول الاستقبال محال في الحال فحصول العدم الاستقبالي من حيث إنه عدم استقبالي موقوف على حضور شرط محال والموقوف على المحال محال ، فالعدم الاستقبالي ممنوع حضوره في الحال ، وإذا استحال حصول العدم الاستقبالي في الحال لا يمكن حصوله إلا في الاستقبال كان إمكان حصوله حاصلًا في الاستقبال لا في الحال .

فإن قلت : إنه وإن كان بهذا الشرط ممنوع الحصول في الحال لكنه غير ممنوع في الاستقبال ، ونحن إنما أثبتنا هذا الإمكان بالنسبة إلى الاستقبال .

قلت : الإمكان نسبة والنسبة لا توجد إلا بعد وجود المنسبين . فالإمكان بالنسبة إلى الاستقبال لا يوجد إلا عند وجود الاستقبال فحصوله بالحال محال .

معقولا منظورا إليها لا آله في النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله ممكن الوجود ، وهكذا الإمكان هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أن وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود أو جوهرأ أو عرضاً أو واجباً أو ممكناً ، ثم إن نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء بل كان عرضاً في محل هو العقل وممكناً في ذاته ووجوده غير ماهيته ، وإذا تقرر هذا فالإمكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجوداً أو غير موجود وممكناً أو غير ممكن وإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ إمكاناً بل يكون له إمكان آخر فليحقق هذا حتى يتكشف حلة اعتراضات هذا الفاضل على الإمكان وعلى أمثاله وتزول الخيرة الذي عرضت له ونعرض لمن تلعب مقالته .

(١) قد مر أن الإمكان صفة للتصور المسند إلى الوجود الخارجي والشيء حال عدمه يكون متصوراً فيكون موصوفاً بالإمكان .

وأما الثاني: وهو أن يقال إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال فهو محال أيضاً إذ كان ذلك حكماً بالإمكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر، لأن الاستقبال عند حضوره يصير حالاً وحينئذ يعود أول الإشكال الثاني، وإن سلمنا الإمكان الاستقبالي لسكن الإشكال المذكور لا يندفع، لأن قولنا إنه في الحال يمكن أن يصير معدوماً في الاستقبال يقتضي إمكان صيرورة هويته محكوماً عليها بالعدم، ولو كانت هويته عين الوجود لسكان ذلك حكماً باتصال الوجود بالعدم فيعود الإشكال المذكور (١).

وعن السؤال الثاني: أن شرط كون الشيء قابلاً لشيء كونه القابل حالياً عما ينشأ المقبول، فإذا كان وجود الماهية وعدمها يتألفان بالإمكان، والماهية لا تخلو عنهما فقد امتنع خلوها عما ينشأ بالإمكان فيمتنع اتصافها بالإمكان (٢).

وعن الثالث: أن حكم الذهن بالإمكان إما أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون، فإن لم يمكن مطابقاً كان جهلاً وكان حاصله أن الذهن حكم بالإمكان على ما ليس في نفسه يمكننا، وإن كان مطابقاً كان الشيء في نفسه يمكننا فيعود الإشكال المذكور في أنه ثبوتي أو عدي، ولأن إمكان الشيء وصف للشيء، والذهني شيء آخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالإمكان، ووصف الشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء إلا أن يقال إن المراد من قولنا إمكان الشيء أمر حاصل في الذهن، أن العلم بالإمكان حاصل في الذهن وهذا حق، لكنه لا يندفع السؤال، لأن البحث واقع عن نفس الإمكان لا عن العلم بالإمكان (٣).

والجواب: أن كون الماهيات المنفردة ممكنة لأمر ضروري، والاشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب

(١) أقول: تصور الاستقبال في الحال معقول، والماهية لا من حيث هي موجودة أو غير موجودة مستندة إلى الوجود الخارجي في الاستقبال أو إلى عدمه ليست بمنعذرة العقل، والإمكان الاستثنائي هو الذي يلحق ذلك المتصور عند ذلك الإسناد، والنظر في أمر إمكان العدم يحصل في الحال أو في الاستقبال ليس نظراً في الإمكان من حيث كونه إمكاناً، بل فيه أنه من حيث صورته في العقل وهو حاصل في وقت التعقل من حيث هي صورة عقلية ومتعلقة بالاستقبال من حيث هو إمكان ولا يازم منه محال، وأما أن الإمكان نسبة إضافية لا يتحقق إلا عند تحقق المنقسبين فقد ظهر أن منقسبه حاصل في التصور متعلق بالاستقبال.

وأما قوله في الوجه الثاني: لا إمكان الامكان الاستقبالي، إن كان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حصول الاستقبال فيبطل، لأنه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال، وما في كلامه معلوم الفساد بما مر.

(٢) أقول: الماهية لا تخلو عن الوجود أو العدم في الخارج، أما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما، والإمكان صفة لها من حيث هي كذلك مستندة إلى الوجود أو إلى العدم.

(٣) أقول: قد مر أن المطابقة أين تعتبر وأين لا تعتبر، وتصور الإمكان ليس بحكم حتى يطابق فيه الوجود، وإن اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقة لما في العقل لأنه اعتبار عقلي كما مر، والإمكان من حيث هو قائم بالذهن ليس بإمكان، ومن حيث هو متعلق بتصور لا بغير حصوله في الذهن ولا حصوله وهذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والأمور الخارجية.

كما في شبه السوفسطائية (١) .

(مسألة : الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل)

لأنهما لما استويا بالنسبة إليه استحال الترديد إلا بالمنفصل .

فإن قيا : قولكم لما استويا امتنع الترديد إلا لمرجح ، إن ادعيت أنه أمر بديهي فهو ممنوع فإنما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية أظهر والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأول ، وعند قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام ، فإن ادعيت أنه برهاني فأين البرهان .

هنا صحة ما ذكرته امكنه معارض بأمور :

أولها : لو افترض الممكن إلى المؤثر لسكنت مؤثرية المؤثر في ذلك الأثر إما أن تكون وصفاً ثبوتياً أولاً تكون والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل .

وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يكون ثبوتياً لأن ثبوته إما في الذهن فقط أو فيه وفي الخارج والاول باطل لأن الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقاً للخارج جهل كمن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون في نفسه كذلك : فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلاً فلا يكون الشيء في نفسه مؤثراً ، ولأن كون الشيء مؤثراً في غيره صفة لذلك الشيء وكانت حاصلة قبل الأذهان وصفة الشيء يستحيل قيامه بغيره ، إلا أن يقال : الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثر ، لكن ذلك لا يفيد كما تقدم .

وأما الثاني : وهو أن يكون له ثبوت في الخارج فهو إما أن يكون نفس المؤثر والأثر أو أمر مغاير لهما والاول باطل ، لانا قد نعلم ذات المؤثر وذات الأثر مع الشك في كون ذلك المؤثر مؤثراً في ذلك الأثر ، كما إذا علمنا العالم وعلينا قدرة الله ، ولكن لا نعلم أن المؤثر فيه قدرة الله إلا برهان منفصل والمعلوم مغاير للمجهول ، ولأن مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته ولأن مؤثرية الشيء في الأثر نسبة بينهما والنسبة بين الشئتين تتوقف على وجود المنتسبين ، والموقوف على الشيء مغاير له ، وأما إن كانت المؤثرية أمراً زائداً ، فهو إما أن يكون من العوارض المعارضة لذات المؤثر وإما أن لا يكون كذلك بل يكون موجوداً قائماً بنفسه ، لأن كونه عارضاً لشيء آخر غير محقول ، وإن كان الاول كان يمكننا لذاته مقتراً إلى المؤثر فمؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال .

وبتقدير تسليمه فالحال لازم من وجه آخر لأن التسلسل إنما يعقل لو فرضنا أمورا متتالية إلى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد متلوا بصاحبه لو لم تسكن بينه وبين متلوه غيره ، لكن ذلك محال ، لأن تأثير المتلو في التالي متوسط بينهما ، وقد كان لا متوسط هذا خلف ، وإن كانت المؤثرية جوهرية قائماً بذاته فهو

(١) أقول : قد ألصق ههنا في شبه هذا للشبه بتلك الشبه إلا أنه كان يجب أن يوردها هناك ، فإن هذا الموضوع موضع التحقيق لا التشكيك .

محال ، لأن مؤثرية الشيء في الأثر نسبة بين الأثر والمؤثر والنسبة بين الشئين لا يعقل أن يكون جوهرًا قائمًا بالنفس .

على تقدير التسليم فالمؤثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر أو ذلك أوهما ، وعلى التقديرات يكون مؤثرية ذات المؤثرة في وجود الممكن زائدة عليه ولزم التسلسل .

ولإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عدمية لأنها نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على العدم ، والمحمول على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت ، فالمؤثرية أمر ثبوتي ، ولأن الشيء الذي لا يكون مؤثرًا فصار مؤثرًا فالمؤثرية حصلت بعد أن لم تكن فهي صفة وجودية ، ولأفليجوز فيما إذا صارت الذات هائلة بعد أن لم تكن أن لا يكون العلم أمرًا وجوديًا وذلك نهاية الجمل له فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية ، فإذا القول بالمؤثرية باطل .

وثانيها : أن المؤثر إما أن يؤثر فيه الأثر حال وجود الأثر أو حال عدمه والأول باطل لاستحالة إيجاد الموجود ، والثاني باطل لأن حال العدم لا أثر له ولا تأثير له ، لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر بحيث لا أثر فلا تأثير ، وإن كان مغايرًا فالسكلام فيها كالسكلام في الأول .

وثالثها : أن المؤثر إما أن يكون تأثيره في الماهية أو في الوجود أو في انصاف الماهية بالوجود ، والأول محال ، لأن كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير ، فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم أن لا يكون السواد سواداً عند عدم ذلك الغير وهذا محال ، لأن السواد يستحيل أن يصير غير السواد .

لا يقال : نحن لا نقول السواد مع كونه سواداً يصير موصوفاً بأنه ليس بسواد ، بل نقول يفتى السواد ولا يفتى ، لانا نقول إذا قلنا يفتى السواد فهذه قضية ولشكل قضية موضوع ومحمول لا محالة ، والموضوع لا بد من تقريره حال الحكم بحصول ذلك المحمول أو سلبه منه ، فإذا قلنا السواد في فالموضوع هو السواد ، فلا بد أن يكون السواد متقررًا حال ذلك الغناء ، وإن كان الغائي هو السواد أيضاً لزم أن يكون السواد متقررًا في هذه الحالة ، فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد متقررًا أو غير متقرر وأما إن قيل المؤثر أثر في الوجود فذلك محال ، ولألا لزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير وهو محال على ما مر .

وأما الثالث : وهو أن يقال المؤثر أثر في موصوفية الماهية بالوجود فنقول أولاً لا يجوز أن تكون موصوفية الماهية بالوجود أمرًا وجوديًا ، لأنها بتقدير أن تكون أمرًا وجوديًا لم تكن جوهرًا قائمًا بذاته بل تكون صفة للماهية فيلزم موصوفية الماهية بها زائدة عليه ولزم التسلسل ، ولذا لم تكن الموصوفية أمرًا ثبوتيًا استحالة جعلها أثرًا للمؤثر أصلاً ، ثم بتقدير أن تكون أمرًا ثبوتيًا استحالة استنادها إلى المؤثر ، لأن المؤثر إما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده ويعود التقسيم المتقدم ، ولذا ثبت أنه لا يجوز استناد الماهية والوجود إلى وانتساب أحدهما إلى الآخر إلى المؤثر كانت الموصوفية بالوجود غنية عن المؤثر ، فثبت أن القول بالتأثير باطل .

ورابعها : أنه لو افترج ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجح لافتقر وجهان العدم على الوجود

إلى المرجح لكن ذلك محال لأن المرجح مؤثر في الترجيح والمؤثر لا بد له من أثر والعدم نفي محض فيستحيل إسناده إلى المؤثر .

فإن قلت : علة العدم عدم العلة . قلت هذا خطأ لأنه العلية مناقضة للألية التي هي عدم ، فالعلية ثبوتية فالمرصوف بها ثابت ، وإلا فالعدم موصوف بالوجود وهو محال ، ولأن العدم لا يتميز فيه ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولا .

والجواب : أن تلك القضية بديهية والتفاوت بينهما وبين سائر البديهيات محال في العقل ، وإن حارلنا البرهان قلنا : الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد أن لم يكن كان وصفاً وجودياً ويستدعي موصوفاً موجوداً وليس هو ذلك الممكن ، لأنه قبل وجوده معدوم فلا بد من شيء آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنسبة إلى ذلك الممكن وذلك هو الإثر .

أما المعارضة الأولى : فدفوعة ، لأن ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كما لو قيل لو كنت أنا موجوداً في هذه الساعة لكان كوني فيها إما أن يكون عدمياً وهو محال ، لأنه نقيض اللاكون فيها وهو عدى ونقيض العدم ثبوت ، أو يكون ثبوتياً وهو إما عين الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عندما لا يبقى حصوله في تلك الساعة أو زائداً عليه فيكون ذلك الزائد حاصلاً في تلك الساعة وارماً التسلسل ، ولما كان حصوله في هذه الساعة يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات .

وأما المعارضة الثانية : فهي كذلك أيضاً ، لأنه أحداث ، فإن كان في محل البحث ، لم يكن لانزعاج في الحدوث والتقسيم الذي ذكرته يدفعه لأنه يقال إن حدث هذا الصوت مثلاً إما أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه ، فإن حدث حال عدمه وجوده فقد وجد الموجود وإن حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه ، فظهر أن هذا التقسيم مبطل لضروريات .

وأما المعارضة الثالثة : فهي أيضاً كذلك لأنه يقال له : إن حدث هذا الصوت لكان الحادث إما المساهية أو الوجود أو موصوفية المساهية بالوجود ، فإن كان الأول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتاً وإن كان الثاني فقد انقلب ما ليس بوجود وجوداً وكذا الثالث فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات وهنا أشكال وهو أن القادحين في البديهيات أن يقولوا لما عجزتم عن القدح في مقدمات هذا التقسيم مع أنكم علمتم أن نتيجته باطلة لزم منه تطرق القدح إلى البديهيات .

وأما المعارضة الرابعة : فدفوعة لأن العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان ، فلا جرم لا يفترق إلى مرجح^(١) .

(١) أقول : التفاوت بين قولنا رجح أحد المتساويين يكون لمرجح ، وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل ←

«على تطرق الاحتمال إلى الأول فلا يكن تعييننا تاما ليس بصحيح، لأن التفاوت يمكن أن يكون بسبب التفاوت في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم، أما في الحكم نفسه فلا يتفاوت كما ذكر هو؟ أيضاً في الجواب، وأما إقامة برهانه على ذلك الحكم الضروري فليس بشيء لأن وجوب الممكن المنتضى لوجود الموصوف به لا يمكن أن يكون قائما بمؤثره لأنه وصف للممكن، ووصف الشيء يستحيل أن يقوم بغيره والقيام بالمؤثر إن كان ولا بد منه فهو إيجاب لا الوجوب.

والحق: أن ذلك الوجوب أمر عقلي كسائر الصفات ويكون قائما بالمصور من الممكن عند الحكم بمحدوثه وأقول من رأي أن البرهان الذي أقامه مبنى على حكم هو قوله الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذا انقضت لا يصح الحكم فيها إلا إذا علم أن كل مسبب فله سبب، وقد قولنا ترجح أحد المتساويين يحتاج إلى مرجح هذا المعنى بعينه موجود واسكن بعبارة أخرى فإذا البرهان الذي أقامه مبنى على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه إلى ذلك البرهان، فقد وضح من ذلك أن ذلك البرهان فضلة غير محتاج إليه.

وأما الممارسة الأولى فالمؤثرية المذكورة فيها أمر إضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأمر عن المؤثر، فإن تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الإضافات. وعدم مطابقة الخارج لا يقتضى كونه جهلا فإن ذلك إنما يكون جهلا إذا حكم بثبوته في الخارج، ولم يثبت في الخارج اعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بتقديم الذي يثل به في الجهل يدل على ما ذكرنا لا على ما أورده في مثاله، وعدم مطابقته لا يقتضى أيضا أن لا يكون شيء مؤثرا أصلا كما قال، بل إذا حكم بثبوته في العقل فقط فمطابقته بثبوته في العقل دون الخارج.

وقوله: المؤثرية صفة قبل الأذهان وصفة شيء يستحيل قيامها بغيره. لجوابه أن كون الشيء بحيث لو عقله طاقل حصل لعقله إضافة ذلك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الأذهان لا الذي يحصل في العقل، فإن ذلك يستحيل أن يحصل قبل وجود العقل.

وأما قوله: إلا أن يقل الوجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية لكن ذلك لا يفيد لما تقدم، فجوابه الصحيح أن المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونها ثابتين في العقل لهما أحال عليه فيما تقدم، والقول في باقي كلامه في فساد كون المؤثرية ثبوتية ظاهر بما ذكرنا.

وأما حجته على أن المؤثرية ثابتة لأنها نقيض اللامؤثرية فقد مر بيان فسادها واستدلالة بتجدد المؤثرية على كونها ثبوتية لا يقتضى كونها ثبوتية إلا في العقل كما في سائر الإضافات.

وقوله في الجواب: إن مثل هذه التقسيمات مبطل للبديهيات كما إذا قيل كوني في هذه الساعة إما أن يكون ثابتا أو لا يكون إلى آخر كلامه ليس كما قاله، لأن السكون في الزمان أمر عقلي يعرض للمتكون مشروط بوجود الزمان المتعلق به، ونعني كون المتكون بحيث يصلح أن يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل ولا يلزم منه ما يبطل البديهيات.

← وأما المعارضة الثانية قسمة التأثير بأنه يحصل إما في حال وجود الأثر أو في حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك ، لأنه إن أراد بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل أن يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر لأن العلة مع معلولها تكون هذه الصفة ، وإن أراد به مغايرته المؤثر للأثر الذاتية فذلك مستحيل ، وإنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم ، وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الأثر فإنها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم .

وقوله في الجواب : إن هذه القسمة مبطله للضروريات باطل ودال على تحييره في أمثال هذه المواضع وقد يمكن أن يقال فيه ما يقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان ، فإنهم يقولون الذي يوجد في الآن الثاني يصدر من موجوده في الآن الذي قبله فيكون التأثير سابقاً على الأثر (بأن) ويقع بالقياس إلى ما يحصل بعده سواء كان الأثر موجوداً في ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوماً ويكون الأثر في آن التأثير غير موجود وفي الآن الذي يصير موجوداً لا يكون مقارناً للعدم

وأما في المعارضة الثالثة : فقله تأثير المؤثر إما في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود يجاب عنه بأنه في الماهية قوله ذلك محال ، لأن كون السواد سواداً بالغير يوجب أن لا يكون السواد سواداً عند عدم الغير . جوابه : أنه إذا فرض للسواد وجب سواديته بسبب العرض وجوبا لاحقاً مترتباً على الغرض ومع ذلك الوجوب يتمتع تأثير المؤثر فيه ، فإنه لا يكون لإيجاداً لما فرض موجوداً أما قبل فرضه سواداً فيمكن أن يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً

وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك ، لأن الوجوب يدل على المعنيين بالشركة اللفظية ، وأيضاً إذا قلنا في السواد معناه أن السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده ويكون حمل غير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجى ، فإن الوضع والحل يسكونان في المقول ولا يكرنان في الخارج أصلاً وهكذا القول في حصول الوجود من موجوده ، وإن قيل تأثير المؤثر في جعل الماهية بالوجود كما هو رأى القائلين بأن الممدوم شيء لم يتعلق ذلك بوصفية الماهية بالوجود لأن ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتصافها به ، والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود ، ولا يلزم ما ذكره من المحال ، وظهر من قوله في الجواب عن هذه المعارضة خطئه وتحييره وقدحه لسبب ذلك تارة في النظريات وتارة في البديهييات .

وأما المعارضة الرابعة فقله : افتقار العدم إلى مرجح محال لأن العدم نفي محض ليس بشيء لأن عدم الممكن المتساوى الطرفين ليس نفياً محضاً وتساوى طرفي وجوده وعدمه لا يسكون إلا في العقل لمرجح لا يكون إلا عقلياً وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يسكن في الترجيح العقلي ، ولكونه ممتازاً عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعمل هذا العدم بذلك العدم في العقل .

وقوله : العلية مناقضة للاعلية إلى آخره فقد ظهر وجه الغلط فيه وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها لأنها هي تأكيد للمعارضة .

(مسألة : الممكن لذاته متساوي الطرفين)

لأنه لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى من الآخر ، لأنه مع تلك الأولوية إما أن يمكن طريان الطرف الآخر أو لا يمكن ، فإن أمكن فيما أن يسكن طريانه لسبب أو لالسبب فإن كان لسبب لم تكن تلك الأولوية كافية في بقاء الطرف الراجع بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح ، وإن كان لا لسبب فقد وقع الممكن الموجود لا لعله وهذا محال ؛ لأن أحد المتساويين أقوى من المرجوح ، فلما امتنع الوقوع حال التساوي فلان يمتنع حال المرجوحية كان ذلك أولى ، وإن لم يمكن طريان المرجوح كان الراجع واجبا والمرجوح ممتنعا^(١)

(مسألة : رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملاحق بوجوب)

أما السابق فلأنه ما لم يرجح صدوره عن المؤثر على لاصدوره عنه لم يوجد ، وقد دللنا على أن الراجع لا يحصل إلا مع الوجوب ، وأما اللاحق فلأن وجوده ينافي عدمه فكان متافيا لإمكان عدمه فكان مستلزما للوجوب .

واعلم أن شيئا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجودين ، لكنهما خارجان لا داخلان^(٢) .

(مسألة : علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لا الحدوث)

لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخرا عنه والوجود متأخر عن تأخير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علة احتياجه إليه ، فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب .

احتجوا بأن علة الحاجة لو كانت هي الإمكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر وهو محال ، لأن التأخير يستدعي حصول الأثر والعدم نفي محض فلا يكون أثرا .

(١) أنزل ما ذكره يقتضي نفي الأولوية مطلقا ، ولقائل أن يقول : طرف الأولى يكون أكثر وقوعا وأشد هندا للوقوع أو أهل شرطا للوقوع ، وأنصف ما أبطلت ذلك ، وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة أن العدم لو لم يكن أولى بها لجار عليها البقاء ، وأجيب عنه بأن كلامنا في الممكن لذاته لا في الممتنع بغيره ، وبقاء الغير القارة يمتنع بغيره .

(٢) أقول : قد مر تقرير هذين الوجودين والفرق بينهما فيما مضى ، ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود أو عن العدم فهو لا ينفك كل واحد من حاله عن هذين الوجودين لوجوده أو لعدمه وهو لا يقتضي شيئا منهما كما يقتضي أحد الطرفين لذاته ، وهو معنى قوله لكنهما خارجان لا داخلان .

والجواب : ما قيل إن علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه (١) .

(مسألة : الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر)

لأن علة الحاجة الإمكان والإمكان ضروري للزوم لهاية الممكن وهي أبدا محتاجة .

لا يقال : إنه حال البقاء أولى بالوجود وتلك الأولوية مانعة من احتياجه إلى المؤثر .

لأننا نقول : هذه الأولوية المغنبة عن المريج إن كانت حاصلة حال الحدوث لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث وإلا فهو أمر حادث حال البقاء ، ولولاه لما حصل الاستمرار ، والشئ حال استمراره مقتدر إلى المريج .

احتجوا بأن المؤثر حال بقاء الأثر إما أن يكون له أثر أو لا يكون ، فإن كان له أثر فذلك الأثر إما الوجود الذي كان حاصلا وهو محال ، لأن تحصيل الحاصل محال ، أو أمرا جديداً فكان المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي ، وإن لم يكن له أثر أصلاً استحال أن يكون له فيه تأثير .

والجواب : أنا لا نغنى بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر (٢) .

(١) أقول : الصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها ، والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجدته بالذات تأخير المعلول عن العلة ، وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الأثر إليه في الوجود تأخيراً بالطبع ، واحتياج الأثر متأخر عن علته بالذات وجميعها أربع تأخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج . وقد قالوا في معارضة الإمكان صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته وهو فاسد ، ولأن الممكن الموصوف بالإمكان - ليس متأخراً عن تأثير المؤثر إنما المتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخرين عن ذاته اللذين بسببهما احتاج إلى مؤثر ثم إلى علة الاحتياج والقائلون بكون الإمكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين ، والقائلون بكون الحدوث علة لهما هم الأقدمون منهم ، وقولهم لو كان الإمكان علة الحاجة لزم احتياج العدم إلى المؤثر وهو محال ، ليس بشئ لأن عدم المعلول ليس نفياً صرفاً ولا مانع من أن يكون معلولاً لعدم العلة كما مر القول فيه ، وقد تبين أن ذلك مشتمل على فساد .

(٢) أقول : القول بأن الممكن حال بقاءه محتاج إلى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين وبعضهم يفرقون بين الموجد وبين المبقى .

والاعتراض بأن المؤثر حال البقاء إما أن يكون له في الأثر تأثير أم لا يشتمل على غلط ، فإن المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال العدم ، وتحصيل الحاصل إنما لزم منه . والحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الأحداث .

وقوله : وإن كان أمراً جديداً كان المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي جوابه نعم : تأثيره بعد الأحداث في أمر جديد هو البقاء فإنه غير الأحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقياً لا في الذي كان باقياً .

تقسيم الموجودات على رأى المتكلمين

الموجود إما أن يكون قديماً أو حديثاً ، أما القديم فهو لأول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى ، والحادث ما لوجوده أول وهو ما عداه .

قاله الفلاسفة : مفهوم قولنا كان الله في الأزل موجوداً إما أن يكون عدمياً أو وجودياً والأول باطل وإلا لكان قولنا كان موجوداً في الأزل يثبتاً فيكون المعدوم موصوفاً بالوصف الوجودى وهو محال فثبت أن ذلك المفهوم وجودى ، وهو إما أن يكون عين الله تعالى أو غيره والأول محال ، لأن كونه في الأزل غير حاصل الآن وإلا لكان الآن هو الأزل ، وكل ما وجد الآن وجد في الأزل هذا خلف ، لكن ذاته حاصلة الآن ، فكونه في الأزل أمر رائد على ذاته وذلك الأمر كان موجوداً في الأزل وقد كان في الأزل مع الله تعالى غيره ، ثم ذلك الغير هو الذى يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان موجود في الأزل .

قال المتكلمون : معنى كون الله تعالى قديماً أنا لو قدرنا أزمنة لا أول لها لكان الله تعالى مجرداً معها بأسرها ، وبما يقرر ذلك أنا لو اعتبرنا الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكان ذلك الزمان إما أن يكون قديماً أو حادثاً ؛ فإن كان قديماً مع أنه ليس له زمان آخر ، فقد صار القدم معقولاً من غير اعتبار الزمان ، وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع ، وإن كان حادثاً لم يعتبر في حدوثه زمان آخر لاستحالة أن يكون للزمان زمان آخر ، وإذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان فليعقل مثله في سائر المواضع (١) .

وقوله في الجواب : لا نفي بالتأثير بتحصيل أمر جديد بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر ليس بشئ لأن البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد لولاه لكان الأمر مما لا يبقى .

(١) أقول صلوات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بمحدث ، ولذلك كان من الصواب أن يقول وهو الله ومقاته ، وفي الحديث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته ، والشبهة التى أوردها الفلاسفة أخيرها هو لأجلهم وليس بشئ ، فإنه قل كان الله موجوداً في الأزل صفة ثبوتية لأنه نفيض ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتياً لكان المعدوم موصوفاً بصفة ثبوتية أقول قد مر ما في هذه الطريقة من الغلط وأيضاً يقتضى كان الله موجوداً في الأزل ما كان الله موجوداً في الأزل ، وهو قضية ولا يكون شئ من المعدومات موصوفاً بهذه الصفة وإن جعل بإزائه شيئاً كان معدوماً موجوداً في الأزل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفاً بأنه لم يكن في الأزل لم تكن هذه القطعية نقيضاً الأولى لتخالف موضوعهما ، وإن أراد بذلك أن السكون واللاكون متناقضان والسكون محمول على الله واللاكون محمول على العدم فيكون السكون وجودياً ، كان إيراد قضيتين بدل مفردين حشو والكلام على مثل هذه المداخلة وفسادها بما ذكرناه مراراً ، وللفلاسفة شبهة غير هذه في إقدام الزمان شيئاً في ذكرها والجواب عنها .

وقوله : قال المتكلمون معنى كون الله قديماً أنا لو قدرنا أزمنة لانهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضيه كل المتكلمين ، فإن كون الشئ مع الشئ لا يتحقق إلا فيما كان في الزمان أو تقدير زمان ، والمحققون منهم يقولون معناه أنه غير مسبوق بغيره ، لا يقال إن السبق أيضاً لا يتحقق إلا بتقدير زمان ، لأنهم يقولون سلب السبق منه لا يقتضى كونه زمانياً .

خواص القديم والحديث

(مسألة : اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل وافقت للفلاسفة على أنه غير ممتنع زماناً)

فإن العالم قديم عندهم زماناً مع أنه فعل الله تعالى ، وعندى أن الخلاف في هذا المقام لفظي ، لأن المتكلمين لم يمتنعوا لإسناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات ، ولذلك زعم مثبتو الحال منا أن عالمية الله تعالى وعلمه قديمان ، مع أن العالمية مطلقة بالعلم ، وزعم أبو هاشم أن العالمية والقادرية والحياة والموجودية معللة بحالة خامسة مع أن الكل قديم ، وزعم أبو الحسين أن العالمية حالة معللة بالذات ، وهؤلاء وإن كانوا يمتنعون عن إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة (١) .

وأما الفلاسفة فإنهم إنما جوزوا إسناد العالم إلى البارئ تعالى ، لكنه عندهم موجب بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلاً بالاختيار لما جوزوا كونه موجداً للعالم القديم ، فظهر من هذا اتفاق للكل على جواز إسناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع إسناده إلى المختار (٢) .

(مسألة : أهل السنة رضى الله عنهم أئمتنا القدماء وهى ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته)

والمعتزلة بالغوا في إنكاره لكنهم قالوا به في المعنى ، لأنهم قالوا الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات ، فعلى هذا الثابت في الأزل أمور كثيرة ، ولا معنى القديم إلا ذلك ، وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على إنكاره ، لكنهم حولوا فيه على السمع ، لأن دليل القانع لا يدل إلا على نفي قديم قادر ولا حى فلا (٣) .

(١) أقول إنما ذهب المتكلمون إلى أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل لا لقولهم علة الحاجة هو الحادث ، فإن هذا القول يختص ببعضهم كما مر لكن لقولهم بأن ما سوى الله تعالى وصفاته محدث وللأحوال التي ذكرها عند مثبتها ليست بموجودة ولا معدومة فلا يوصف بالقدم على ما ذكره ، وفي تفسير القديم بما لا أول لوجوده إلا أن تغير التفسير وتقول القديم مالا أول لثبوته ، على أن الوجود والثبوت عنده مترادفان لكنا نقول ههنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناهما واحداً وأبو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة لله قديمة معللة بالذات وأما أصحاب أبي الحسن الأشعري فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون لا هى الذات ولا غيرها ، فذلك لا يطلبون المعلولية عليها ، أو الحق في أن جميعهم أعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معه فإن إباءهم عن إطلاق لفظ القديم عليها ليس بحقيق .

(٢) أقول : اختافروا أيضاً في معنى الاختيار فإن للفلاسفة يظنون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به ، وذلك أنهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائماً والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقولون بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدوته وإرادته ، وينفى بعضهم وجوب الصدور عنه أصلاً ، ويقولون إنه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح .

(٣) أقول : أهل السنة لا يعترفون بإثبات القدماء لأن القدماء عبارة عن أشياء متغيرة كلي واحد منها ←

وأما الحريانيون فقد أثبتوا خمسا من القدماء حيان فاعلان الباري والنفس ، وعنوا بالنفس ما يكون مبدءا للحياة وهى الأرواح البشرية والسمائية ، وواحد متفعل وهو الهيولى ، واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء .

أما قدم الباري تعالى فالدليل عليه مشهور ، وأما قدم النفس والهيولى فهو بناء على أن كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت لها مادة ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ولزم التسلسل ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب ، وأما الهيولى فإن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب ، وأما الدهر وهو الزمان فلا نه غير قابل للعدم ، لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعمدية زمانية فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً فهذا محال ، فإذا قد لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجبا لذاته ، وأما القضاء فهو أيضاً واجب لذاته لأن الواجب لذاته هو الذى يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والقضاء كذلك لأنه لو ارتفعت لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غير معقول (١) .

(مسألة زعم عبد الله بن سعيد منا أن القدم صفة ، وزعمت الكرامية أن الحدوث صفة وهما باطلان)

لأن القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة ولزم التسلسل (٢) .

(مسألة : زعمت الفلاسفة أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة)

أما المادة فلأن المحدث مسبوق بالإمكان فهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه موقوفة على كونها ممكنة فى نفسها ، فهو كان إمكانها نفس صحة اقتدار القادر عليها لزم توقف الشيء على نفسه ، فثبت أن الإمكان صفة موجودة وهى سابقة على وجود الممكن فيستدعى محلا وهو المادة .

قديم وهم لا يقولون بالتغاير إلا فى الذوات ، أما فى الصفات فلا يقولون بالتغاير ، ولا فى الصفات مع الذوات على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعرى ، والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء ، والأحوال الخمسة هو قول أبي هاشم وحده ، فإنه على القادرية والحجية بحالة خامسة هى الإلهية . والبسطين أدلة على نفي القدماء منها بيان أن كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى وأما بدليل النمانع فلا يمكن نفي قدماء إذ كانوا أحياء عالمين يريدون إلا أنهم غير قادرين لأن امتناع النمانع إنما يثبت عند أكثر القادرين ، وأما الأدلة السمعية فكثيرة .

(١) أقول : هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لأن تكون دلائلهم عليه ، ومال ابن زكريا الطيب الرأى إلى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوماً بالقول فى القدماء الخمسة ، وسيأتى القول فى كل واحد منها .

(٢) أقول : لا يلزم على عبد الله بن سعيد شيء ، لأنه يقول كل ما ليس القدم داخل فى مفهومه فإذا وصف بالقدم احتيج إلى صفة زائدة عليه هى القدم ، وأما العدم فلا يحتاج لكونه لذاته قديماً ، وللكرامية أن يقولوا : صفة الحدوث ليست بموجودة على ما مر فكيف يوصف بالحدوث ، ولهم أن يقولوا الصفات لا توصف بالقدم والحدوث ، لأن الاتصاف بهما من شأن الذوات .

والجواب عنها ماصر في مسألة المعدوم (١) .

وأما المدة فقالوا : كل محدث فعدمه قبل وجوده ، فتلك القبلية ليست نفس العدم ، فإن العدم قبل كعدم بعد وليس القبل بعد ، وهى صفة وجودية فتستدعى موصوفاً موجوداً فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبلية لا إلى أول ، فهنا قبلات لا أول لها ، والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان ، فهنا زمان لا أول له .

والجواب : أن تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لسكان تقدم كل واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان ، والسكان تقدم البارى تعالى على هذا الجزء من الزمان ، فيلزم أن يكون الله تعالى زمانياً وأن يكون الزمان زمانياً فهما محالان (٢) .

(مسألة : العدم لا يصح على القديم)

ولما كانت هذه المسألة إحدى مقدمات مسألة الحدوث رأينا أن نذكر برهانها هناك .

تقسيم الممكنات على رأى الحكماء

فنقول : الحال قد يكون سبباً لقيام المحل إما بأن يقتضى الحال وجود المحل ثم تصير نفسه حالة فيه أو بأن يقتضى الأثر حلول مؤثره فيه ، وعلى هذين التقديرين لا يلزم منه الدور ، فالمحل المتقدم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالموضوع وهو أخص من المحل ، فيكون عدمه أعم من عدم المحل (٣) .

(١) أقول : ماصر في مسألة المعدوم أن الإمكان لا يجوز أن يكون ثابتاً حال العدم لأن الذات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن أن تتصف بالإمكان ، ثم إنه حكم بصحة في حجبتهم الثانية بأنه يقتضى ألا إمكان المحمول عليه للثبوت فيجب أن يكون ثابتاً ، وههنا لم يحمل الإمكان صفة المعدوم ، بل إنما وجب لسكونه ثابتاً أن يكون الموصوف به موجوداً وإن كان ما يشول إليه الممكن معدماً .

والتحقيق في هذا الموضوع : هو أن الإمكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين أحدهما ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والامتنع من التصورات ، ولا يلزم من انصاف الماهية بها كونها مادته . والثانى الاستعداد وهو موجود عندهم معدود فى نوع من أنواع جنس السكيف ، وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باق بعد الخروج إلى العقل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة ، فهذا البحث معهم يجب أن يكون فى إثبات ذلك العرض ونفيه .

(٢) أقول : إنهم يقولون القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته ولغير الزمان بسبب الزمان ، والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان فى مفهومهما احتاجا فى صيرورتهم بعد وقبل إلى زمان ، أما أجزاء الزمان فلا تحتاج إلى غير أنفسها ولا العدم بالقياس إليها فى كونها بعد أو قبل إلى غيرها ، وأما البارى تعالى وكل ما هو هلة الزمان أو شرط وجوده فلا يكون فى الزمان ولا معه إلا فى التزام ، حيث يقبضها الوهم على الزمانيات فهذا ما قالوه ههنا .

(٣) أقول : المحل قابل للحال فلا يكون عندهم فاعلاً فيه ، فالقول بأن يقتضى الأثر حلول مؤثره فيه غير

إذا عرفت هذا فنقول : الممكن إما أن يكون في الموضوع وهو العرض ، أو لا يكون وهو الجوهر ، والجوهر إما أن يكون في المحل وهو الصورة أو يكون محلاً وهو الهيولى أو مركباً من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء أو لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما ، وهو إما أن يكون متعلقاً بالاجسام تعلق التدبير وهو النفس أو لا يكون وهو العقل ، وأما العرض وهو إما أن يقتضى نسبة أو قسمة أو لا نسبة ، ولا قسمة ، أما النسبة فسبعة أقسام . الأول وهو الحصول في المكان والمثى وهو الحصول في الزمان أو في ظرفه ، والمضاف وهو النسبة المتكررة ، والمالك ويقال له الجدة أيضاً وهو كون الشيء محاطاً بغيره الذي ينتقل بانتقاله وأن يفعل وهو التأثير وأن يفعل وهو التأثير ، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب وما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب .

أما العرض الذي يقتضى القسمة فإما أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاء مشتركة في حد واحد وهو السكم المتصل أو لا يشترك في حد واحد وهو السكم المنفصل : أما المتصل فإما أن تكون الأجزاء المعترضة فيه بحيث توجد معاً وإما أن لا يكون كذلك فالأول هو السكم المتصل القار الذات ، وهو إما أن يكون ذا بعد واحد وهو الخط أو ذا بعدين وهو السطح أو ذا ثلاثة أبعاد وهو الجسم التعليمي . وأما الذي لا يكون قار الذات فهو الزمان فقط ، وأما المنفصل فهو العدد ، وأما العرض الذي لا يقتضى قسمة ولا نسبة فهو الكيف وأقسامه أربعة أحدها : المحسوسات بالحواس الخمس . وثانيها الكيفيات النفسانية . وثالثها التهيؤ إما للدفع وهو القوة أو للتأثر وهو اللا قوة ورابعها الكيفيات المختصة بالكهيات ، أما المتصلة كالاستقامة والانحناء وأما المنفصلة كالاولية والتركيب والتقدم والتأخر (١) .

معقول عندهم ، والمراد ههنا من الحال الذي يكون سبباً لقوام المحل ههنا هو الصورة ومن المحل الهيولى ، ويريدون بهذا البيان أن امتناع الانفكاك بينهما لا يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر لا يقتضى الدور والحال الذي لا يقوم به محله هو العرض ومحله الموضوع .

(١) أقول : في قوله « أو مركباً من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء » نظر فإن الحكماء لا يستعملون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون إليه ، بل يقسمون الجوهر إلى الجسم وأجزائه وإلى ما ليس بجسم ولا بالأجزاء وهذه قسمة حاضرة ، ويسمون القسم الأول بالمادى والقسم الثانى بالمفارق ، ويقسمون الأول إلى نفس المادة وإلى ما يقومها وإلى ما يقوم بها . والأول هو الهيولى . والثانى هو الصورة وهما جزء الجسم والثالث هو الجسم . وأما المفارق فإما أن يتصرف في الماديات أو لا يتصرف وهما النفس والعقل وأسماء أنواع الكيف .

أما النوع الأول فسمى بالانفعاليات والانفعالات ، والأول راسخة كحكمة لدم والثانى غير راسخة كحكمة الخبيل . وأما النوع الثانى فسمى بالحال والمملكة أما الحال فسريرة الزوال كغضب الحليم ، وأما المملكة فبطيء الزوال كصحة الصحاح . وأما النوع الثالث فسمى بالقوة وللأول اسم القوة للدفع فقط فإن الصلابة قوة وهى تهيؤ لأن ، لا يفعل بسرعة والبطؤ لا قوة وليس يتأثر عن شيء بل هو ما يقطع ذو الحركة بسبب مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعداد نسبية تفعل الشيء بسهولة أو تفعل بعسر ، والأول قوة اسم لاستعداد نسبية تفعل بعسر أو تفعل بسهولة ، والنوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكر .

أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الأعراض النسبية أما الإضافة فلأنها لو كانت موجودة لكانت في محل وحلولها في محالها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فلكانت غير ذاتها وذلك الغير أيضاً يكون حالاً في المحل فيكون حلوله زائداً ولزم التسلسل ، ولأن كل حادث يحدث فإن الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان ، فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى ، ولأن الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء على أن الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات ، فحصول وجودها لماهيتها إضافة بين وجودها وماهيتها وتلك الإضافة سابقة على تحقيق الإضافة الموجودة فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه هذا خلاف .

وأما نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان ولزم التسلسل ، وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى ولزم التسلسل ، وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفة بالذات بها صفة أخرى ولزم التسلسل^(١) .

أما الحكماء : فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلاً أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس أمراً عدمياً لأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً ، فالفرقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية وإلا لكان نفي النفي عدمياً وهو محال ، فالفرقية أمر ثبوتي وليست

(١) أقول : لو كانت هذه المقولات نسباً لكانت أنواعاً لجنس عال هو النسبة ولم تكن أجناساً عالية ، وهم لا يعنون بهما يدخل النسبة في ذاتها بل بما يعرض لها النسب إلا الإضافة ، فإن مفهومها النسبة ويستدعي تكرار النسبة ، وأما كون الإضافة عرضاً حالاً في محل حلولها في ذلك المحل لا يكون إضافة ، بل الإضافة تفرض للحال إلى المحل والمحل إلى الحال بعد الحلول ، كما تفرض للرأس ولدى الرأس والتحقيق ههنا أن وجود الإضافة الحقيقية لا يكون إلا في العقل ولا يكون في الخارج إلا لكون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوره الإضافة ، فإن ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج ، وإذا تصوره العاقل يعقل أبوة في أحدهما وبنة في الآخر ولا يلزم التسلسل ، لأن الأبوة إذا عرضت لشخص وإن كان ذلك المروض إضافة أخرى لكنها لا تكون بأبوة أخرى فإذا لا تتسلسل الأبوة وتلك الإضافة أيضاً أمر عقلي ولا تتسلسل ، لأنها تنقطع عند وقوف العقل ، وهم يقولون إن الله تعالى صفات إضافية كالأول والآخر والحالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك ، ويلتزمون القول بهذه الصفات غير المعية الزمانية لله تعالى .

وأما قوله : حصول الوجود للهاهية إضافة بينهما فليس بشيء لأن الإضافة ههنا ليست إلا بمعنى الانضمام وليس ذلك ما نحن فيه ، وكون الشيء في الزمان نسبية كون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم ، وأما النسبة فيلحقها بعد ثبوتها ، وأما التأثير فليس كل تأثير من هذه المقولة بل يريدون التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير قار الذات كقطع السكين اللحم ، فإن الجزئين لا يقعان في زمان واحد ، فالهية الحاصلة للسكين حين يقال له هوذا يقطع لاقبله ولا بعده هي المعنية بأن يفعل ، وقس عليه الانفعال . والنسبة إنما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع^(٢) والإنصاف يقتضي أن ينقل مذاهب الخصوم على مذهبوا لئلا يلحق الناقلين شناعة بسبب سوء العقل .

هى نفس الذات ، لأن الجسم من حيث إنه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير ، ومن حيث أنه فوق مقول بالقياس إلى الغير ، ولأن الشيء قد لا يكون فوق ثم يصير فوقاً فالذات باقية في الحالين والفوقية غير حاصلة في الحالين^(١) .

ثم إن معمرآ من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجة هذه الأغراض النسبية ولم يجد دافعا للسلسلات المذكورة فالتزمها وأثبت أعراضا لانهائية لها يقوم كل واحد منها بالآخر .

وقال المتكلمون : هذا باطل ، لأن كل عدد موجود فله نصف ونصفه أقل من كله ، وكلما كان أقل من غيره فهو متناه فنصفه متناه في العدد ، وكل ما نصفه متناه فكله متناه لأنه ضعف المتناهي .

قال معمر : لا نسلم أن كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المنتهى ، سلمنا لكن لم قلت بأن كل ما كان أقل من غيره فهو متناه ، أليس أن مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته وتضعيف الآلف مرارا لانهائية لها أقل من تضعيف الآلفين مرارا لانهائية لها^(٢) .

ونحن نقول : حجة الفلاسفة على إثبات النسب يقتضى كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين وذلك محال ، لأن الإضافتين توجدان معا وعلاهما يوجدان معا فالقبل موجود مع البعد هذا خلف ، ولأننا نحكم على اليوم الماضى في اليوم الحاضر بكونه ماضيا والمفهوم من كونه ماضيا ليس أمرا سلبيا لأنه صار ماضيا بعد ما لم يكن ماضيا فإذا هو ثبوتى ، وليس ثبوته في الذهن فقط ، فإننا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماضى في نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم ، لأنه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا ، فيلزم أن يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قائما به حال عدمه فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال^(٣) .

وأما الوضع وهو كهيئة الجلوس مثلا فإن أريد به ما لكل واحد من آخر الجسم من الآين وعاسة الغير فلا نزاع في ثبوته ، وإن عني به أمر وراء ذلك قائم بمجموع الأجزاء فهو محال لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال إنه عرضة لمجموع تلك الأجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة ، وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بأكثر من الواحد .

(١) أقول : كون الشيء عقليا كفوقية السماء يبين كونه فرضيا ، فإن تحتية السماء ربما يفرض ، بل العقل هو الذى يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء . وأما الفرضى فهو الذى يفرضه الغرض وإن كان محالا والذهن يشتملها ، ويجب أن يفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط .

(٢) أقول : غير المنتهى لا يصير متناهيا بنقصان كل شيء منه ، والشيء ربما يكون متناهيا من وجه غير متناه من وجه فالحقه خواص المنتهى من الوجه الأول وخواص غير المنتهى من الوجه الآخر ، وهذا كتضعيف الآلف والآلفين مرارا لانهائية لها فيكون أحد غير المتناهيين نصف الآخر ، ولا يلزم منه تناهى أحدهما .

(٣) أقول : قد بليما أن الإضافة تعقل عند تصور المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان في التصور معا ولا يلزم ذلك قيام موجود بمعدوم ، بل يلزم حدوث معقول متصور وذلك غير محال ، وقد عرفت أن ذلك ثابت في نفس الأمر من غير الفرض وليس بالذهن الصرف .

لأننا نقول الإشكال في كيفية قيام تلك الوحدة بها كإشكال في قيام هيئة الوضع بها ، فإن كان بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول في الملك (١) .

أما الكميات المنصلة فقليل لا معنى للسطح إلا نهاية الجسم ، ونهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء ، وهذا لا يكون أمرا وجوديا وكذا القول في النقطة والخط وأيضا السطح ولو كان عرضا حالاً في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث ، والحال في الشيء الذي يكون كذلك ينقسم في الجهات الثلاث فيكون جسماً هذا خلف (٢) .

وأما الزمان فهو مقدار الحركة عند أرسطاطاليس . فقد اجتجوا على أنه لا يجوز أن يكون موجوداً بأمور . أولها أنه لو كان موجوداً لكان إما أن يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضي فيكون الحادث اليوم حادثاً زمان الطوفان هذا غلط ، أو لا يكون قار الذات وحينئذ يقضى العقل بأن جزءاً منه كان موجوداً ولم يبق الآن فإن جزءاً منه حصل الآن ، والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان ، فلو كان أمراً وجودياً لزم التسلسل وهو محال (٣) .

(١) أقول : الهيئة المسماة بالوضع إنما تحصل في الأجزاء بعد صيرورتها جملة واحدة ، وكذلك الزاوية والشكل وليس ذلك حلول العرض الواحد في مجال كثيرة ، إنما هو حلول عرض واحد في محل واحد ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل ، وأما الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحداً ، وإذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه ما مثلاً كعشرة فإنها لا تنقسم من حيث هي عشرة ، وإن انقسمت من حيث هي آحاد هي أجزاء العشرة ، وقد تتكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة ، ولا يلزم منه ثبوته ، فإن موضع الوحدة الأولى هو الشيء الذي يقال إنه واحد ، وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الأولى ، وإذا لم تتكرر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد ، وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجاً إلى وحدة تسبقها ، بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل .

(٢) أقول : السطح ليس هو فناء الجسم فقط ، فإن الفناء لا يقبل الإشارة الحسية والسطح يقبلها والتحقيق يقتضى أن هناك ثلاثة أمور فناء للجسم في جهة معينة من جهاته ، ومقدار ذو طول وعرض فقط ، وإضافة تعرض للفناء فيقال له بحسب تلك النهاية جسم ذي نهاية والمقدار موجود بسببه يقبل الإشارة ، والفناء ليس بعدم محض بل عدم أحد أبعاد الجسم وهو ثخنه ، والإضافة عارضة لها منأخرة عنها ، وربما يعتبر السطح وحده في حيث هو مقدار ، وذلك موضوع لعلم الهندسة وكذلك الخط والنقطة ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث كاتقسام الجسم ، لأن ذلك يكون حكم العرض الساري في محله ، وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الأهراس السارية في عملها وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحل ، فهذا هو تقريرهم في هذا الموضوع .

(٣) أقول : إن كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر عين الماضي بل يكون مما في الجسم الذي هو قار الذات ولا يلزم منه أن يكون جزءاً منه هو عين الجزء الآخر ، وأما إذا كان الزمان غير قار الذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم منه أن يكون للزمان زمان لأن القلبية والبعدية لأجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء مقدماً على جزء لا يزمان غيرهما بل بذاتيهما ولا يلزم منه التسلسل .

وثانيها: أن الزمان إما الماضي أو المستقبل أو الحال ، ولا شك أن الماضي والمستقبل معدومان ، أما الحال فهو الآن ، وهو إما أن يكون منقسما أو لا يكون ، فإن كان منقسما لم توجد أجزاؤه معا فلا يكون الذي فرضناه موجودا موجودا هذا خلف . وإن لم يكن منقسما كان عدمه دفعة لا محالة وعند فئاته يحدث أمر آخر دفعة فيلزم منه تنافي الآيات ، ويلزم منه تركيب الجسم من نقط متتابعة هذا خلف (١) .

وثالثها: الزمان لو كان موجودا لسكان واجبه الوجود لذاته وفساد التالي يدل على فساد المقدم ، وبيان الشرطية أنه لو كان موجودا وفرضناه قابلا للعدم فليفرض أنه عدم فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل ، وهذه البعدية لا تتحقق إلا عند تحقق الزمان فإذا يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وذلك محال . فإذا لمجرد فرض عدمه يستلزم المحال ، فإذا كان فرض عدمه محال فهو واجب لذاته .

ولأنما قلنا أنه يستحيل أن يكون واجبا لذاته لأن كل جزء منه حادث ويمكن والمجموع يتقوم بالأجزاء والمتقوم بالممكن المحدث يستحيل أن يكون واجبا لذاته (٢) .

ورابعها: لو كان الزمان موجودا لسكان مقدار المطلق الوجود ، فإنما كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كانت موجودة أمم أو منها ما يوجد غدا ، كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجودا بالأمس ، وأنه موجود الآن وسيبقى موجودا غدا فإن جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر ، لكن يستحيل أن يكون مقدارا لمطلق الوجود ، لأنه في نفسه إن كان متجددا استحال انطباقه على الثابت ، وإن كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير (٣) .

فإن قلنا: نسبة التغير إلى المتغير هو الزمان ونسبته إلى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد .

(١) أقول: الزمان إما الماضي وإما المستقبل وليس له قسم هو الآن إنما الآن فصل مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط، والماضي الصفر ليس بمعدوم مطلقا إنما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الآن وكل واحد منهما موجود في حده ، وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقا، فإن السماء معدوم في البيت وليس بمعدوم في موضعه ، ولو كان الآن جزءا من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين مثلا نقول من الغداة إلى الآن ومن الآن إلى العشاء ، فإن كان الآن جزءا لم تكن القسمة صحيحة ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين ، فالآن موجود وهو عرض حال في الزمان كالفصل المشترك في الخط وليس بجزء من الزمان وفئاته إلا تغير زمان فلا يلزم منه تنافي الآيات .

(٢) أقول: فرض الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتتاله على عدم الشيء ووجوده ، وفرض عدم الزمان وحده يمكن إذا لم يقترن ذلك بعدم بقبل أو بعد ، وهذا الغلط ياشأ من قياس الزمان على ما في الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه .

(٣) أقول: القول بأن الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات فإنه يقول: الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في زمان مستمر ، وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد وأن يكون لبقائه مقدار من الزمان ، فالزمان مقدار الوجود ، والمتكلمون حيث قالوا القديم موجود في أزمنة مقدرة لانهاية لها فقد حكوا بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم يقتض ذلك محالا .

قلت : هذا التحويل خال عن التحصيل ، لأنني قد دللت على أن مفهوم كان ويكون لو كان أمراً موجوداً في الأعيان لكان إما أن يكون قار الذات فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات ولأن كان متغيراً استحال وجوده في الثابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات (١) .

وخامساً : وهو إبطال قول أرسطاطاليس خاصة : أن الزمان لو كان مقداره امتداد الحركة واستعداد الحركة لا وجود له في الأعيان ، لأن الامتداد لا يحصل إلا عند حصول جزئين والجزءان لا يحصلان دفعة بل عند حصول الأول . فالثاني غير حاصل وعند حصول الثاني فالأول ثابت ، وإذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ، وهذا الوجه لخصه الإمام أفضل الدين الغيلاني رحمه الله (٢) .

وأما الكميات المنفصلة فليست أموراً وجودية لأنه لا معنى للعدد إلا بمجموع الوحدات ، والوحدة لا يجوز أن تكون عمة وجودية زائدة على الذات ، وإلا لكان كل واحد من أشخاص تلك الماهية أعمى ماهية الوحدة وحدة فيلزم التسلسل ، لأن الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فيما أن تكون بتامها قائمة بكل واحدة من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنتين ويلزم أن يكون كل وحدة وحدها اثنين وهو محال ، وإن تزعت على الوحدتين كان القائم بكل واحدة من الوحدتين غير القائم بالأخرى فلم تكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع الأمرين ، وإن جاز ذلك فلنجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين .

وأما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة زائدة بأن الإنسان الواحد بخالف العشرة في مسمى الواحدية ويشار إليها في مسمى الإنسانية فالواحدية صفة زائدة على الماهية وليست أمراً عديمياً لأنها لو كانت عديمياً لكانت عدم الكثرة فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم فتكون لوجودية ، وإن كانت وجودية فلا معنى للكثرة إلا بمجموع الوحدات ، وإذا كانت الوحدة عدمية لزم أن يكون مجموع العدميات أمراً وجودياً وهو محال فثبت

(١) أقول : لا شك في أن وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار للذات المستمر للوجود مع الزمان ، وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار للذات الباقي كالأسماء مع الأرض ، وذلك للفرق معقول محصل سواء كان ذلك تمويلاً أو غير تمويل ، وليس معية المتغير والثابت مستحيلاً ، فإننا نقول نوح عليه السلام عاش ألف سنة وأتبقى مدة بقائه على ألف دورة من الشمس ، وإذا تقرر اختلاف المعاني فالمصطلح أن يعبروا عن كل معنى بعبارة يبرون أنها مناسبة لذلك المعنى ، ولا يعنون بتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعاني .

(٢) أقول : امتداد الشيء القار الذات يجب أن يكون فيما أجزاءه حاصلة دفعة ، وأما امتداد الشيء غير القار الذات فلا يمكن أن يكون فيما أجزاءه حاصلة دفعة ، بل يجب أن يكون لا يوجد منه جزءان دفعة ، ولو لم يمكن الامتداد في لفظ الزمان معقولاً لها معنى التقلد الزمان بالحدة المفتقة من الامتداد . وأعلم أن أرسطاطاليس قال : الزمان مقدار الحركة ، وهذا المترض زاد فيه الامتداد لمترض عليه يمثل هذا الكلام ، ولم يعلموا أن الامتداد هو المقدار المتصل فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج إليه .

بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات (١) .

أما الكيفيات فالمتخصصة منها بالكميات غير موجودة ، لأن ما دل على بطلان ما يقوم به يدل على بطلانها أما الصلابة وهي عبارة عن التأليف بناء على القول بالجواهر الفرد وأما اللين فهو عبارة عن عدم الممانعة فيكون عديمًا (٢) .

تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين

المحدث إما أن يكون متحيزاً أو قائماً بالمتحيز أو لا متحيز ولا قائم بالمتحيز والقسم الثالث قد أنكره الجمهور من المتكلمين .

وأقوى ما لهم فيه أنا لو فرضنا موجوداً غير متحيز ولا حال فيه لكان مساوياً لذات الله تعالى فيه ، ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية وهذا ضعيف .

لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضى التماثل وإلا لزم تماثل المختلفات ، لأن كل مختلفين فلا بد وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما .

أما المتحيز فقد قال المتكلمون إنه إما أن يكون قابلاً للانقسام أولاً يكون والاول هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد . وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع إلا على الطويل العريض العميق وعلى ما قلناه الجسم مافيه التأليف وأقله جوهران فهذا بحث لغوى (٣) .

(١) أقول : قد مر أن الوحدة أمر عقلي يعقل بها حيث يعتبر عدم الانقسام ، وإذا اعتبرت من حيث كونها موضوعاً لوحدة أخرى لزمّت وحدة أخرى وتكون حينئذ الوحدة واحدة بذلك الاعتبار ولا تكون الوحدةان اثنتين لأنهما ليستا في مرتبة واحدة ، بل الأولى معقولة من الموضوع ، والثانية معقولة من المعقول الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار ، والإثنية قائمة بمجموع الوحدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه إلى وحدتين أما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد لوحدين فيكون اثنتين واحدة من جميع آحاد بالفرض اثنتين ويقال هلتها اثنان .

وأما قوله : إن الفلاسفة قالوا الكثرة عدم الوحدة ، ثم قالوا : الكثرة جموع الوحدات ، لحاصله أنهم قالوا المجموع هو عدم الجزء منه وهذا لا يقوله عاقل والمشهور عن الفلاسفة أنهم قالوا : الوحدة أمر عقلي عام يقع على الموجودات كالوجود والشيء ، ويحدونها في الأمور العامة ، ويقولون لأنها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم ، ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة العسكر ، والكثرة مؤلفة من الآحاد .

(٢) أقول : لا شك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة والزاوية ، وامتياز بعضها من بعض ، وليس ذلك إلا ككيفية متخصصة بالكميات ، ولو كانت الصلابة والتأليف واحداً على رأى القائلين بالجواهر الفرد ، لكان الماء عندهم مؤلف من الجواهر الفردة إذ ليس فيه صلابة وكذلك لحوم الحيوانات وجلدها وعدم الممانعة توجد في مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين .

(٣) أقول الأقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض ، والموجود الذي —

(مسألة : منهم من جعل البرودة عدم الحرارة)

وهو خطأ لأننا نحس من البارد بكميية مخصوصة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لأن العدم لا يحس به ولا الجسم ولأنه لا يمكن الإحساس بالجسم حال حرارته إحساسا بالبرودة .

(مسألة : هل الرطوبة عدمية أو وجودية)

الرطوبة إن كانت عبارة عن اللانماعة على ما يقوله الفلاسفة كانت عدمية وإن كانت عبارة عن سهولة الإصاق كانت وجودية واليبروسة في مقابلتها .

(مسألة : الثقل أمر زائد على الحركة)

لأن الثقل الممسك في الجوقه سراً نحس بثقله والزق المنفوخ الممسك تحت الماء قسراً نحس بخفته مع عدم حركتهما .

(مسألة : اللين معناه عدم ممانعة الغامر)

فلا يكون وجوديا .

(مسألة : الملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض)^(١)

وقالت الحكماء الضدان هما البياض والسراد والانجاء من أحدهما إلى الآخر يكون بطرق كالغبرة والزرقه والصفرة والحره وأمثالها ، وكيفيات الأصوات ليست هي الحروف وحدها بل النقل والخفة والجهاة والخفاه من كيفياتها ، وكذلك كيفيات أخرى يميز الإنسان صوت شخص من صوت شخص آخر ، وأما الطعوم التسعة قالوا تولد من تأثير ثلاثة أشياء هي الحرارة والبرودة والكميية المتوسطة بينهما في ثلاثة أشياء الكثافة واللطفة والحالة المتوسطة بينهما والثلاثة في ثلاثة تسعة ، ويرد عليه أن العفوصة والقبض مختلفان بالشدة والضعف ولوصير الشدة والضعف موضوعيهما نوعين لكان كل واحد من هذه الأنواع نوعين .

والحق : أن الطعوم فيها اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات منها أيضاً كثيرة لأحدها ولم يذكر المحسوسة بالشم ، والذين ذكروها قسموها إلى الملائمة وغير الملائمة وفيها اختلاف لأحد له كما في سائر المحسوسات ، وعدوا الخشونة والملاسة في المملوسات بدل الصلابة واللين وبالجمله للكلام في هذا الموضع كثير لا يحتمله هذا الكتاب .

(١) أقول : في قوله العدم لا يحس به نظر ، لأن الأمر العدمي إذا كان مقتضيا الأمر غير ملائم يحس به من جهة مقتضاه كنفريق الاتصال والجوع والمطش ، فإن كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة محتاجة إلى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك الحرارة يقتضى أمرا غير ملائم فيها فيحس به ، ولم يقل أحد أن عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون الاجناس بالجسم أجناسا بالبرودة ، والحق أن البرودة كميية ضد الحرارة ، فإن مقتضياتها كالتثاقل والتثقل وأمثالهما ضد مقتضيات الحرارة كالتخلخل والتخفيف وأمثالهما ، والفلاسفة لم يقولوا إن ←

(مسألة: من القدماء من زعم أن هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها)

ولإبطاله بإبطال انتقال الأعراض (١) .

وأما الأكوان فقد اتفقوا على أن حصول الجوهر في الحيز أمر ثبوتى فقبل هذا الحيز إن كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر في المعدوم وإن كان موجودا فلا شك أنه أمر مشاع إليه فهو إما جوهر أو عرض ، فإن كان جوهرًا كان الجوهر حاصلا في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال ، اللهم إلا أن يفسروا ذلك بالمعاصرة ولا نزاع فيها ، وإن كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه (٢) .

(مسألة: اختلفوا في حصول الجوهر بالحيز)

أن ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر والحق عدمه لأن المعنى الذى يوجب حصوله في ذلك الحيز ، إما أن يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز أولا يصح ، فإن صح فلما أن يقتضى اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيز أولا يقتضى ، فإن كان الأول كان ذلك هو الاعتناء ولا نزاع فيه : وإن كان الثانى لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أولى من حصوله في حيز آخر اللهم إلا بسبب منفصل ثم يعود البحث الأول فيه ، وأما أن لا يصح وجوده إلا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر

الرطوبة لا ممانعة ، بل قالوا لأنها كيفية يقتضى سهولة قبول الأشكال لموضوعها والثقل والخفة لم يذهب أحد إلى أنها ليسا برائدين على الحركة بل هما عرضان يعمهما المتكلمون اعتيادا والحكاه ميلا .

وقوله : اللهم عدم ممانعة الغامز والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن اللاممانعة ، يقتضى أن يكون اللزوال والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك ، بل اللزوال كيفية تقتضى عدم ممانعة مع تفرق أجزاء والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عد باقى الكيفيات ويمكن أن يكون الوضع مبدأهما .

(١) أقول : إن هذا الشك إنما حصل لهم من الضوء والرائحة وأمثالهما فإنهم لما رأوا الضوء كأنه ينتقل من ذى الضوء إلى قابله والرائحة تنتقل من ذى الرائحة إلى الحاسة حسبوا أنها تبقى بعد مفارقة محالها .

(٢) أقول : هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ ، فإن لفظ (فى) يدل فى قولنا الجسم فى الجسم بمعنى التداخل والجسم فى المكان والعرض فى الجسم على معان مختلفة فإن الأول يدل على كون الجسم مع جسم آخر فى مكان واحد والثانى يدل على كون الجسم فى المكان ، والثالث يدل على كون العرض حالا فى الجسم والمكان هو القابل للأبعاد القائمة بذاته الذى لا يمانع الأجسام عند قومه وعرض هو سطح الجسم الحاوى لحيط بالجسم ذى المكان عند قومه وهو بديهي الأينية خفى الحقيقة ، والمكان إن كان هدميا لم يكن حصول الجوهر فى الأمر العدمى حصوله فى المعدوم بمعنى أنه فى العدم وإن كان جوهرًا فالجوهر عند القوم الأول ينقسم إلى مقارم للتداخل عليه ممانع لإياه وهو الذى لا يجوز عليه التداخل ، وإلى غير مقارم يتمتع عليه الانتقال وهو المكان ، والجوهر المانع يمكن أن يتداخل غير الممانع وذلك هو كون الجوهر فى المكان . وأما عند القوم الثانى لحصول الجوهر فى المكان الذى هو عرض بمعنى غير العين الذى يراد به فى قولهم حصول العرض فى الجوهر بمعنى الحلول فيه .

فيه ، فلو كان حصول الجوهر محتاجا إلى ذلك المعنى لزم الدور (١) .

(مسألة : الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر)

والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فعلى هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا ، وقيل هو سكون ، وهو لما يصح إذا قلنا الحركة عين السكونات والبحث لفظي ، والاجتماع حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث ، والافتراق كونهما بحيث يمكن أن يتخللها ثالث : والدليل على وجود هذه المعاني الجوهر يحرك بعد أن لم يكن متحركا والتغير من أمر إلى أمر يستدعي وجود الصفة .

لا يقال : هذا منقوض بما أن الباري تعالى كان عالما بأن العالم سيوجد ثم صار عالما بأنه موجود وكذا لم يكن رانيا للعالم لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رانيا والأفوى أنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا والفاعلية يمتنع أن تسكون وصفا حادثا وإلا لا تنقصر إلى إحداث آخر ولزم التسلسل .

وأيضاً : فالتغير يكفي في تحققه كون إحدى الحالتين ثبوتية وأنتم ادعيت أن الحركة والسكون كليهما ثبوتيان .

لأننا نجيء عن الأول بأن التغير في الإضافات لا يوجب التغير في الذات والصفات . وعن الثاني أن الحركة والسكون نوع واحد لأن المراجع بهما إلى الحصول في الحيز إلا أن الحصول إن كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر كان حركة ، وإن كان مسبوقا بالحصول في نفس ذلك الحيز كان سكونا إذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون أحدهما ثبوتيا لزم أن يكون الآخر كذلك وبهذا الطريق ثبت أن حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه أمر ثبوتي (٢) .

(١) أقول : قد مر أن جماعة من المتكلمين قالوا بأن السكون وهو عرض علة للسكائية وهي صفة ، وقد قال المصنف في التفريع على القول بالحال أن ثبوت الحال للشيء أما أن يكون معللا بوجود قائما بذلك الشيء كالعالمية المعاملة بالعلم أولا يكون : كسوادية السواد ، وههنا أراد أن يبين الاختلاف الواقع بين المتكلمين وهو أن الحصول في الحيز هل هو معلل بمعنى غير الاعتقاد الذي هو عرض أم لا ، فإن أبا هاشم وأصحابه ابتغوا معنى هو علة للحركة والسكون ، وأبو الحسين وباقي المتكلمين بنوا ذلك المعنى ، وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب إلى أن المعنى المذكور هو السكائية وغفلوا عن كونها معللة بالحصول ، وههنا الكلام في معنى تعليل الحصول به على ذلك : وحجة مثبتى هذا المعنى أنا لو قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقدرة على ذات الجسم ، كما إذا قدرنا على صفات الكلام ككونه أمرا ونهيا ونخبرا قدرنا على نفس الكلام ، وأيضاً الخفيف والثقيل واستويا في جواز التحريك وحال القادر معهما على السواء فلا بد من معنى نسبية يقدر على بعض التحريك دون بعض فهنا معاني ثقل وتكسر وهي مقدورة للقادر حتى بواسطتها يتحرك ما يتحرك . وضعف هذه الحجج غنى عن الشرح .

(٢) أقول : هذا الحد للحركة موجه عند المتكلمين وهو مبنى على القول بالجوهر الفرد وتعالى الحركات الأفراد غير المتجزئة .

(مسألة : زعم قدماء الأصحاب أن الاجتماع والافتراق أمران مغايران للسكون المخصص للجوهر بالحيز) وهو ضعيف لأننا متى عقلنا جوهرين حاصلين في الحيزين بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة إلى الزائد (١) .

(مسألة : اختلفوا في أن المحوى حال استقراره في الحاوي المتحرك)

هل يسكون متحركا ، والأقرب أنه متحرك بالعرض لا بالذات (٢) .

(مسألة : الأكوان بأسرها متضادة)

لأنها إن اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متائلة فكانت متضادة وإن اقتضت الحصول لاني حيز واحد

← وأما قوله : السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد يقتضى أن تسكون الحركة التي تسكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب أن يقال : هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه حتى تخرج منه الحركة وقد قال هو ذلك بعينه في آخر هذا الفصل ، والقول بأن الحصول في الحيز حالة الحدوث وجوديا يسكون متفرعا على وجود الحصول في الحيز مطلقا وقد مر الكلام فيه ، والصواب أن يقال هو السكون الأول والحصول الأول للجسم الحادث ، وقد لا يسكون حركة ولا سكونا لخروجه عن حديهما ، وأما من قال هو السكون فإنما قاله لأنه يقول ألا كوان في الإحياء كلها سكونات ويسكون بعضها حركات باعتبار آخر ، وذلك لأنه قد روى عن أبي الحسن الأشعري أنه قال : الجوهر إذا كان في مكان فالسكون الذي فيه سكون وإذا تحرك إلى مكان آخر فأول كونه في المكان الثاني سكونه وفيه حركته إليه ، وذهب القلانسي إلى أن السكون كوان متواليان في مكان واحد والحركة كوان متواليان في مكانين فإذا السكون الأول سكون ، وعلى هذا القول يلزم أن تسكون الحركة عين السكونات ، والاجتماع ينبغي أن يحجب بحث يختص الجوهر حيزا واحدا ، والذي قاله يفهم منه أن يسكون لجوهرين اجتماع واحد والصواب أن يقال هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن أن يتخلل بينهما وبين حيزه جوهر آخر ثالث ، والسكون أو الحصول في الحيز عند المتكلمين هو نوع هذه الأربعة أجناس تحته ، وقد مر أنهم يقولون للأعم نوعا والأخص تحته جنسالة .

والجواب عن تغير العلم بأن التغير في الإضافات لا يوجب تغير الذات مبنى على كون العلم لإضافة وسيجيء القول فيه .

(١) أقول : تعقل الجوهرين في حيزيهما إن لم يقترن بقيد لا يتخللها ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق مغاير للمقيد وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك .

(٢) أقول : لأنه ليس بتحرك عند من يجعل المكان المسطح الباطن من الحاوي لأنه لم يفارق مكانه ومتحرك باعتبار تعين الإشارة إليه بشيء واحد ، فلذلك قيل لأنه متحرك بالعرض أنه يتبعه الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه .

فلا شك في تضادها لكنها قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها كالسكون الذى يقتضى الحصول في الحيز الأول مع ما يقتضى الحصول في الحيز الثالث وما فوقه (١) .

(بيان ماهية الحياة)

وأما الأعراض التى لا يتصف بها غير الحى فأجناس منها الحياة .

اعلم أن المراد منها إن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو أمر معقول وإن كان شيئاً ثالثاً فلا بد من إنبادة تصوره ثم إقامة الدليل على ثبوته ، والجمهور زعموا بأنها صفة لأجلها يصح على الذات أن يعلم وأن يقدر ، واحتجوا بأنه لولا امتياز الحى عن الجماد بصفة وإلا لم يكن انصاف الحى بصفة أن يعلم وأن يقدر أولى من الجماد ، واحتج ابن سينا فى القانون : بأن العضو المفلوج حى فحياته إما أن تكون قوة الحس والحركة أو قوة التغذية أو نوعاً ثالثاً والأول باطل ، لأن العضو المفلوج ليس له قوة الحركة والحس ، والثانى باطل لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حياً ، ولأن القوة الغازية حاصلة للنبات ولا حياة له فثبت أن الحياة أمر ثالث .

والجواب عن الأول : معارض بأنه لولا امتياز الذات الحية بما لأجله صح أن يصير حياً وإلا لم يكن بأن يصير حياً أولى من غيره ، وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة أخرى وكل ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هنا وعن الثانى أن معنى كون العضو المفلوج حياً بقاء قوة التغذية قوله تبطل هذه القوة مع بقاء الحياة ، قلنا لا نسلم فلم لا يجوز أن يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل . قوله الغازية حاصلة فى النبات قلنا أنت تساعدنا على أن غاذية النبات والحيوان مختلفان بالنوعية والماهية والمختلفان لا يجب اشتراكهما (٢) فى الأحكام .

(١) أقول حجته على أن الأكوان التى تقتضى الحصول فى حيز واحد متماثلة امتناع تعليل الأمر المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظر ، وحد الضدين ، إن كان بالذين لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثالان لأنهما متمتعان الاجتماع ، وإن قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثالان فى الحد ، وإن زيد فيه ويصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الأكوان كذلك ، لأن السكون فى حيز لا يمكن أن يعاقبه كونه فى حيز يتخلل بينهما حيز أو أحياء ، والمفهوم عند المتكلمين الأخير من هذه الحدود وعلى ذلك التقدير لا يكون الضد إلا ضد واحد فقط .

(٢) أقول : قيل الأعراض التى لا يتصف بها غير الحى عشرة الحياة والعلم والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والإرادة والكرامة والشهوة والنفرة ، ولم يقل أحد أن اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة هو الحياة ، بل قالوا إن الأول شرط فى حصول الحياة للحيوان المركب من الأختلاط أو من الأركان ، والثانى معلول للحياة .

وقوله فى المعارضة : وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة أخرى ، ليس بشئ لأنه يقتضى اشتراط الحياة بمخصص هو الاعتدال فى الحيوانات ، ومن أين لزم أن يكون ذلك المخصص صفة أخرى .

وقوله فى النقل عن ابن سينا : إن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حياً ، فزيادة المفلوج غير محتاج إليها لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حياً كالعضو الذابل ، وقوله : لم لا يجوز أن تكون القوة ←

(مسألة : القائلون بهذه الصفة وهي الحياة منهم من أثبت أن الموت صفة وجودية)

محتجا بقوله تعالى « خلق الموت والحياة » ومنهم من لم يقل به وزعم أنه عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا ، وأجاب عن التمسك بالآية بأن الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدور وجوديا (١) .

(مسألة : البنية ليست شرطا لوجود الحياة خلافا للمعتزلة والفلاسفة)

لما أن العالم بمجموع الأجزاء إما أن يكون له حياة واحدة أو القائم بكل جزء حياة على حدة ، والاول يقتضى حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو محال ، وأما الثاني فمحال ، لأن الأجزاء متباعدة ، فلو توقف جواز قيام الحياة لجزء واحد على قيام حياة أخرى لجزء آخر لكان الأمر من الجانب الآخر كذلك ويلزم الدور وهو محال (٢) .

ومنها الاعتقادات وهي أمور يجهدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهي إما أن تكون جازمة أو مترددة أما الجازمة فإن لم تكن مطابقة فهي الجمل وإن كانت مطابقة فيما أن لا يكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد أو عن سبب وهو إما نفس تصور طرفي الموضوع والمحمول وهو البديهيات أو الإحساس وهو الضروريات أو الاستدلال وهو النظريات ، وأما الذى لا يكون جازما فإن كان التردد على السوية فهو الشك وإن كان أحدهما راجحا عن الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم .

← بانية ولسكنها عاجزة عن الفعل ، غير وارد لأنه زيد بالقوة الواقية التي تصدر عنه هذا الأثر بالفعل وإلا ففي العضو المفنوج أيضا قوة الحس والحركة باقية لسكنها عاجزة عن الإحساس والحركة واختلاف غاذين النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما إنما هو بحسب مبدأهما ، فإن مبدأ أحدهما النفس النباتية ومبدأ الآخر النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما فيها يجهل لانه غذاء ، فإن الأولى تصرف في البسائط والثانية في المركبات واختلاف العائل والأفعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلوم والفعل ، وقد علم أن ذلك المفهوم ليس هو الحياة بعينها وهو المطلوب .

(١) أقول : القائل بسكون الموت ثبوته هو أبو علي الجبائي وحده ، والعبارة عن الموت بعدم الحياة عن من شأنه أن يكون حيا ليس بصحيح ، فإن الموت يدخل في مفهومه سبق الحياة إلى ذلك لعدم لإلكان الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميتا .

(٢) أقول : الأولى أن يقول حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين وليس بمحال في بديهة العقل ولا بالنظر اليقيني كما مر ، وأما الثاني فمحال يقال له الذى ذكرته يقتضى إحالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما ، لأنه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الآخر له لزم الدور ، ولكن إن قيل ههنا قيام الحياة بكل جزء موقوف على كون ذلك مجامعا لغيره من الأجزاء لا يلزم منه دور .

تنبيه : البنية ليست شرطا لوجود الحياة .

لما كانت مراتب القوة أو الضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك ^(١) .

(مسألة : اختلفوا في حد العلم)

وعندى أن تصوره بديهي ، لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به فيستحيل أن يكون كاشفا له ، ولأنى أعلم بالضرورة كوفى عالما بوجودى وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي فتصور العلم بديهي ^(٢) .

(مسألة : قيل العلم سلبي وهو باطل)

لأنه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه والمناقى إن كان عدميا كان هو عدم العلم فيكون ثبوتيا وإن كان وجوديا فعدمه يصدق على العلم فيكون العدم موصوفا بالعالمية هذا خلف وقيل لأنه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل ولا لزم أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا باردا .

لا يقال : المنطبع صورته ومثاله .

لأننا نقول : الصورة والمثال إن كان مساويا في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور والابطال قولهم .

نسكتة أخرى : يلزم أن يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالما .

لا يقال : حصول الماهية للشيء إيمان أن يكون إدراكا كما إذا كان الشيء عما من شأنه أن يكون مدركا .

لأننا نقول : إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذى له الحصول ، فكان الجدار من شأنه ، أن يدرك لا من شأنه أن يكون له الحصول .

احتجوا : بأننا نميز بعض المعلومات عن بعض فوجب أن يكون ثابتا ، لأن العدم الصرف لا يتميز فيه وإذا قد لا يكون المعلوم ثابتا في الخارج فهو في الذهن .

جوابه : هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن فمن تخيل البحر فقد حضر في خياله

(١) أقول : تعريف الاعتقادات بأمر يجدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها تعريف بما يعم جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والألم والمرض وغيرها ، والصواب أن يقال : هى أمور يمكن أن يحكم فيها بنفى وإثبات حين يختص بها وجعل الظنون والأوهام من قبيل الاعتقادات ليس مما يذهب إليه المتكلمون ، لأنهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا .

وفى قوله « أو الإحساسى وهو الضروريات » نظر فإن الاصطلاح ليس على أن الضروريات هى المحسوسات لا غير .

(٢) أقول : المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم ، وليس من المجال أن يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به .

تمام ماهية البحر وذلك باطل بالبديهة^(١) وقيل إنه أمر إضافي وهو الحق بما أنه لا يمكننا معرفة كون الشيء علما إلا إذا وضعنا في مقابلته معلوما والقائلون به منهم من سمى هذه الإضافة بالتعليق وأثبت أمرا آخر يقتضى هذا التعليق ومنهم من قال العلم عرض بوجوب العالمية والعالمية حالة تتعلق بالمعلوم فهؤلاء أثبتوا أمورا ثلاثة ، وأما نحن فلا نقول إلا بهذا التعلق فأما العالمية والعلم فالعلم ثابت بالدليل^(٢) .

(مسألة : اختلفوا في أن العلم الواحد هل يكون علما بمعلومات)

وعندى أنا إن فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصح ذلك لأنه يصح أن يعقل كون الشيء علما بأحد المعلومات مع الذهول عن كونه علما بالآخر ولولا التباين لما صح ذلك ، وإن فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع لأن العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما بمطلق المضادة ،

(١) أقول : الحكم بأن القول بكون العلم سلبيا باطل صحيح ولكن في دليله نظر لأن المنان إن كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود ، وإن كان معدوميا لا يكون العلم عدم العلم حتى يكون ثبوتيا إما هو عدم العدمي ، ولا يجب أن يكون عدم العدمي ثبوتيا ، فإن عدم العدمي كما في الحجر وبل فيمن نزل في عينه ماء بل في الجدار لا يكون لبصارا .

وأيا يلزم من قوله « ولو كان وجودا فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا بالعلم » ثبوت ما ادعى لإبطاله ، لأن وصف العدم لا يكون وجوديا ، فإذا العلم سلبيا .

وأما لإبطال القول بالانطباع لوجوب أن يكون العالم بالحرارة حارا فليس بصحيح ، لأنهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة ، وفرق بين صورة الشيء وبينه فإن الإنسان ناطق وصورته ليس يناطق .

وقوله « وإن كان مساويا في تمام الماهية إلزم المخدور ، فالصحيح أنها ليست مساوية في تمام الماهية هو نفس الماهية أو شخص من أشخاصها لا صورتها ، وإذا كان الماهية وصورتها اثنتين في النوع لكانت الصورة غير الماهية ولجاز أن يكون المقتضى لكون المحل حارا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز .

وأيا في النسبة جعل العلم هو حصول الماهية ، فالذي قاله ههنا ليس بما ذهبوا إليه .

وقوله في الجواب : إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالجدار من شأنه أن يدرك لإذله الحصول ليس بصحيح لأنهم قالوا الإدراك نفس الحصول لقابل مشروط بشرط مخصوص ، فإننا لو قلنا الغنى حصول مال عند من شأنه أن يحصل له مال لا يلزم منه أن يكون الحمار الذي يحصل عنده مال غنيا .

قوله في الجواب الأخير « هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن » مبنى أيضا على عدم الامتياز والاثنية بين الشيء وصورته لأن الحاضر في الذهن ههنا صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجودا لكانت هذه الصورة مطابقة له .

(٢) أقول المعلوم الذي وضعه بإزاء العالم إن كان معدوما فليت شعري أي شيء يكون إن لم يكن في الذهن والذي سمى هذه الإضافة بالتعلق هو أبو الحسن البصري ومن تبعه والقول بأن العلم عرض بوجوب العالمية هو قول القائلين بالأحوال وبالجملة التعلق من غير متعلق به غير معقول .

وليس كلامنا في ذلك العلم بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة ، وإن كان متعلقا بهما فهو المطلوب . ثم المجوزون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما ، وكل معلومين لا يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر يجب أن يعلمنا بعلم واحد وهذا التفصيل باطل عندى ، لأن العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت أنه متعلق بالسواد والبياض مع أنه يصح أن يعلم السواد وحده مع الجهول بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهول للآخر ^(١) .

(مسألة : المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه)

والوجهان متغايران ، فالوجه المعلوم لا إجمال فيه ، والوجه المجهول غير معلوم البتة ، لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن أن العلم الجلى نوع يغير العلم التفضيلى ^(٢) .

(مسألة : العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة)

خلافا لشيخى ووالدى .

(١) أقول : العلم القديم عند أهل السنة يتعلق بمعلومات الله تعالى التى لانهاية لها مع أنه واحد وهذا البحث يتعلق بالعلم المحدث ، فقال أبو الحسن الباهلى أن العلم الواحد يجوز أن يتعلق بمعلومات كثيرة وحكى عن أبي الحسن الأشعرى ذلك وأنكره الأستاذ أبو إسحاق وقال إنه ذكره فى الإلزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائى إلى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين وأوجب ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادى . وقال القاضى أبو بكر كل معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر فى العقل يجوز أن يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح أن يعلم مع الذهول عن شيء آخر فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد ويقال للبصنف إذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ويكون الأجزاء دخلا فيه وحينئذ قد تعلق بأمرين وأنت حكمت بامتناع ذلك وأنت استدلت على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وهنا لا يصح هذا الاستدلال وأيضا كان يجب أن يقول مع الذهول عن الآخر وأنت قلت مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وذلك لأن المطلوب هنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم وبالعلم أيضا ، وأيضاً على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول فإن المضادة لا تعقل إلا بين شيئين بل يكون الشيئان شاملين ككل ما يقع عليه اسم الشئية ، ولا فرق بين المضادة المطلقة والمضادة المخصوصة إلا بعدم التعيين ووجود التعيين فيما يتعلق بالمضادة بهما ، ولا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين ، وإبطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض يتعلق بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهول ، وبالأخر غير صحيح لأن كلامهم فى المضادة المتعلقة بهما تصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض ، فليس ما يصح العلم مع الجهول بالآخر هو أحد الشيئين اللذين يتعلق بهما معا .

(٢) أقول : اعترف هنا بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغير الوجهين وهذا ما ذكرته فى صدر الكتاب عند إبطال قوله التصور ليس بمقتسب ، ومطلوبه هنا بيان تغاير الوجهين ، لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه الوجهان والوجهين .

لنا أن النظر مناف للعلم بالمندلول ومشروط بالعلم بالدليل ، ولأن اعتقاد قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية العدم والحدوث (١) .

(مسألة : العلوم كلها ضرورية)

لأنها إما ضرورية ابتداء أو لازمة عنها لزوما ضروريا فإنه إن بقى احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علم ، وإذا كان كذلك كانت بأثرها ضرورية (٢) .

(تنبيه : اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبيا وبالفرع ضروريا)

ولألا فعند وقوع الشك يحصل الشك في الفرع فيصير الضروري غير ضروري هذا خلف (٣) .

(مسألة : اختلفوا في أن اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسهما أو لأمر يرجع إلى الصارف)

والأقرب أن المناقاة ذاتية لأن الجزم بالثبوت شرطه أن لا يكون لنقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط (٤) .

(مسألة : منهم من قال المعدوم غير معلوم)

لأن كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت فما ليس ثابتا لا يكون معلوما ، فعورض بأن تخصيصه باللامعوماتية يستدعى تصوره لأن مالا يتصور لا يصح الحكم عليه ، ثم أجابوا عن كلام الأولين بأن المعدوم في الخارج ثابت في الذهن ففيل عليه الثابت في الذهن أخص من الثابت فيكون المعدوم ههنا ثابتا وليس كلامنا فيه وإنما الكلام في العلم بغير الثابت ، ولأن الثبوت الذهني مشكل لانا إذا علمنا أن شريك الله تعالى

(١) أقول : والده يذهب إلى القول بتماثل العلوم وأنها لا تختلف باختلاف متعلقاتها ، والمصنف يقول الشرط مخالف للشروط ، وأيضا يقول الاعتقادات متضادة مشروطة بشروط مختلفة ، فإن اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم ، واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبعده . ولو الده أن يقول : العلم من حيث هو علم ليس بمختلف في أنها تختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها .

(٢) أقول : يريد الضروري ههنا اليقيني لا البدهي ولا المحسوس وحده ، فإنه قال من قبل المحسوسات هو الضروريات وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول أبي الحسن الأشعري .

(٣) أقول : إن كان المراد من الأصل التصديقات التي يتوقف عليها تصديقات فهو حق وإن كان المراد أعم من ذلك ففيه نظر ، لأن التصورات يمكن أن تكون كسبية والتصديقات المرفوعة عليها ضرورية .

(٤) أقول : الجزم بالثبوت المشروط بأن لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد أعم منه ، ولألا صح أن الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له لوجود الصارف منه ، أما في اليقيني فالتناقاة ذاتية كما ذكره .

معدوم لحضور الشريك في الذهن محال ، لأن الشريك هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في الذهن لا يكون كذلك فإن قلت الحاضر في الذهن تصور الشريك لأنفس الشريك ، قلت فقد عاد الإشكال لأن البحث لما وقع عن متعلق هذا التصور فإنه إن كان نغيا محضا فكيف التحيز ، وإن كان ثابتا فتبوتة إما في الذهن أو في الخارج والكلام فيه مأمور (١) .

(مسألة : في بيان العقل الذي هو مناط التكليف)

المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم يصح انفكاك أحدهما عن الآخر لكن محال لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئا البتة أو عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلًا ، وليس هو علما بالمحسوسات لحصوله في البهائم والجنائن فهو إذا علم بالأمور السكينة وليس ذلك من العلوم النظرية لأنها مشروطة بالعقل ، فالوكان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال ، فهو إذا عبارة عن علوم كاية بديهية وهو المطلوب .

ف قيل عليه : لم قلت إن التغيرات يقتضى جواز الانفكاك ، فإن الجوهر والعرض متلازمان وكذا العلة والمعلول سلمناه لكن العقل قد ينفك عن العلم كما في حق النائم أو اليقظان الذي لا يكون مستحضرا لشيء من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، وعند هذا ظهر أن العقل غريبة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة صحة الحواس (٢) .

(١) أقول : المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه من الحيثية المعلومة بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت ، بل ربما يسلب عنه الثبوت ، وليس بين الحكمين تناقض لأن موضوعهما ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثابت المطلق الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية .
وأما قوله : شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في الذهن ليس كذلك .

فالجواب : أن مفهوم الشريك هنا يشتمل على بماثلة شيء من متغيرين وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغايرته لذات الله تعالى ، والموصوف بالامتناع محكوم عليه بأسب الوجود الخارجى من حيث ثبوت هذا الوصف العنوان له في الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف ، بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة ، ومتعلق كل وصف بينهما معلوم من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة ، فينبغى أن يفهم في أمثاله هذا الفرق حتى تنحل الإشكالات التي تعددت عليها .

(٢) أقول : قال أبو الحسن الأشعري العقل علوم خاصة ، وزادت المعتزلة في العلوم التي يشتمل عليها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح ، لأنهم يعدونه في البديهيات ، وقال القاضي أبو بكر هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ، وقال المحاسبي من أهل السنة هو غريبة يتوصل بها إلى المعرفة ، وما ذهب إليه المصنف هو الصواب .

ومنها القدرة والمرجع بها في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول وإن كان إلى أمر ورائها ففيه النزاع .

احتج أصحابنا بأن حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش وليس الامتياز إلا بهذه الصفة .

فيقال لهم : متى ثبت هذا الامتياز قبل الانصاف بالفعل أو حال الانصاف . والاول باطل على قولك لأنك لا تثبت القدرة قبل الفعل ، والثاني كذلك لأن المرتعش كما لا يتمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يتمكن أيضا من تركها حال وجودها لاستحالة أن يكون للشيء معدوما موجودا في زمان واحد ، ويقال أيضا متى ثبت هذا الامتياز حال ما خالق الله تعالى الحركة أو قبلها ، والاول باطل . لأن حصول الفعل حال ما خلق الله تعالى ضروري ، والثاني باطل لأن حصولها قبل أن خلقها الله تعالى محال وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار^(١) . ويقال للمعتزلة متى ثبت هذا الاختيار عند استواء الدواعي أو عند رجحان أحدهما على الآخر ، الاول باطل ، لأن عند الاستواء يمتنع للفعل وعند الامتناع لا تثبت للمكنة ، والثاني محال ، لأن عند حصول المرجح يجب الرجح ويشتع الرجوح ، وعلى هذا التقدير لا يثبت المكنة^(٢) .

(مسألة : القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة)

لنا أن القدرة عرض فلا تكون باقية ، فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرا على الفعل

(١) أقول : قوله « المختار لا يتمكن من الحركة حال وجود الحركة » فيه نظر لأن المختار لا يتمكن من الحركة مع فرض وجود الحركة أما مع قطع النظر عنه فلم لا يجوز ، وهكذا القول في الاهتراض الثاني فإن الاختيار حال ما خلق الله الحركة محال بفرض وجود الحركة أما مع قطع النظر عن ذلك فمكن لوجود القدرة مقتضية له .

(٢) أقول : الاختيار عند المعتزلة موضحة صدور الفعل أو تركه من القادر تبعا لداعية أو عدم داعية وهو متساوي النسبة إلى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وغير متساويهما عند اعتبار أحدهما .

ومتقدموهم جوزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجيح أحدهما على الآخر ، وأوردوا أمثلة الجائع والعطشان والهابب إذا حضرهم رغيفان متساويان وقدحان متساويان وطريقان متساويان فإنهم يختارون أحدهما من غير ترجيح ، والذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان شيء والعلم بالرجحان شيء ، ولعله يختار أحدهما لوجود الرجحان وإن لم يقطن بالرجحان .

ومتأخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بأن الطرف الراجح يكون أولى ولا ينتهي إلى حد الوجوب وهو اختيار « محمود الملاي » وأنكر بعضهم كون الأولوية كافية لمثل مامر في خواص الممكن ، وأبو الحسين وأصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه يمتنع وذلك لا ينافي الاختيار ، فإن تفسير الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بالقياس إلى القدرة متساويين وبالقيااس إلى الداعي وعدمه إما واجب أو ممتنع ، ومن عدم التمييز بين الأمرين في هذه المسألة يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين بالإيجاب والاختيار . (١٤ - المحصل)

لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل ، والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورا وحال حصول الفعل لاقدرة^(١) .

احتجوا بأن الكافر حال كفره مكلف بالإيمان فلو لم يكن قادرا على الإيمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق ، ولأن الحائز إلى القدرة لايجب أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة به إلى القدرة ، ولأنه لو وجب أن تكون القدرة مع المقدور لزم لما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى .

والجواب عن الأول : أنه وارد عليكم أيضا لأنه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه ، فإن قلت إنه في الحال مأمور لا بأن يأتي بالفعل في الحال بل بأن يأتي به في ثاني الحال ، قلت هذا مخالطة ، لأن كونه فاعلا للفعل إما أن يكون نفس صدور الفعل عنه ولما أن يكون أمرا زائدا عليه فلو كان الأول استحالة أن يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود ، ولذا كان كذلك استحالة أن يقال إنه مأمور بأن يفعل في الحال ، وإن كان الثاني كانت تلك الفاعلية أمرا حادثا فيقتصر إلى الفاعل ، والكلام في كيفية فعلها كالسكلام في الأول فيلزم التسلسل .

وعن الثاني : أنه منقوض بالعلة والمعلول أو الشرط والمشروط .
وعن الثالث : أن المؤثر في وجود أفعال الله تعالى تعلق قدرته بها زمان حدوثها ، وأما التعلقات السابقة فلا أثر لها البتة وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد لأنها غير باقية^(٢) .

(١) أقول المسألة مبنية على كون القدرة عرضا ، وامتناع بقاء الأعراض والذي استدل به من فرض القدرة من عدم الفعل ووجوده ليس بدليل على ذلك لأن ذلك الامتناع إنما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل ، والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها .

(٢) أقول : السؤال الأول غير متوجه ، لأن الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق ، ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان لو كان مكلفا بالإيمان كان تكليفا بما لا يطاق .

وهكذا السؤال الثاني ، فالحاجة إلى القدرة وحدها لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود لا إليها مأخوذة مع حدوث الفعل وعدمه .

وفي السؤال الثالث : لانسبة إلى قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد مع أن قدرته تعالى إذا أخذت مع وجود الإرادة أو مع عدمها لا يبق للاختيار وجه كما قيل في العبد .

وقوله في الجواب : هذا وارد عليكم لأن حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضا فيه نظر ، لأنه إذا أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بيمينه فالفعل لا يمكنه لامن حيث القدرة بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل ، وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ وإيراد النقض بالعلة والمعلول والشرط والمشروط ليس بنافع ، ←

(مسألة : القدرة لا تصلح للضدين خلافاً للمعتزلة)

لنا أن القدرة عبارة عن الممكنة والمفهوم الممكنة من ذلك ولأن نسبة القدرة إلى الطرفين إن كانت على السوية استحال أن تصير مصدراً للأثر إلا عند مرجح فلا يكون مصدر الأثر إلا المجموع فلا يكون الذي فرضناه قدرة مصدر الأثر ، فلا يكون قدرة ، وإن لم تكن على السوية لم تكن القدرة ندرة إلا على الراجح (١) .

(مسألة : عند بعض الأصحاب العجز صفة وجودية)

وهو ضعيف لعدم الدليل والذي يقال ليس جمل العجز عبارة عن عدم القدرة أولاً من العكس ضعيف ، لأننا نساعد على أن كليهما محتمل وأنه لو لا الدليل لبقى ذلك الاحتمال (٢) .

ومنها الإرادة والكراهة ، ومن الناس من زعم أن الإيادة عبارة عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة وهو باطل ، لأننا نجد من أنفسنا ميلاً مرتباً على هذا العلم فيتخايران ، والفيق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان ينفر طلبه عن شرب الدواء ثم يريد (٣) .

لأن العلة أيضاً قبل وقوع الماعول بمنفعة العلية وكذلك حال وقوعه وذلك الاتصاف القبلي والحال لهما والقول بأن تعلق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل أيضاً ليس بشيء لأن الفعل يجب زمان حدوثه وإن لم تكن قدرة ، ومنشأ جميع هذه الأغلاط شيء واحد وهو ما مر ذكره .

(١) أقول : المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ الممكن ، ومفهوم الممكن من هذا ومفهوم الممكن من ذاك يشتركان في مفهوم واحد ، وإنما يختلفان من حيث تعلتهما تارة بهذا وتارة بذاك ، فإن كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت صالحة للضدين ، ولأن كان المراد منها بجمع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلا بالاشتراك اللفظي ويقع على أفرع تعدد المقدورات وهذا لم يقل به أحد .

وقوله : إن كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السوية احتاجت إلى مرجح وقبل المرجح لا يكون قدرة على الفعل ، يقتضى أن تصير القدرة مبدأ للفعل مع زائد ، وهو عين مذنب من يقول القدرة صالحة للضدين ، وإنما ذهب من ذهب إلى أن القدرة لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين ، فالقدرة التي تكون مع أحد الضدين غير التي تكون مع الضد الآخر لا سيما إنهم لا يفرقون بين القدر وبين مبدأ الفعل والترك .

(٢) أقول : إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للأعضاء ويكون حينئذ وجودياً ، والقدرة أولى بأن لا تكون وجودية ، لأن السلامة عدم الآفة إن كان العجز ما يعرض للمرتمش وتمتاز به حركة المرتمش عن حركة المختار فالعجز وجودي ، ولعل الأصحاب ذهبوا إليه ، أما إن كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الأعضاء يعبر عنها بالتمكن أو بما هو علة له فالعجز عدم تلك الهيئة ، فالقدرة وجودية والعجز عدمي .

(٣) أقول : القائل بهذا لا يقتصر على هذا بل يريد فيه بقوله بأن له أو لغيره من يؤثر فيه فيه منفعة —

(مسألة : منهم من قال لإرادة الشيء كراهة ضده وهو باطل)

لأنه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضده (١) .

(مسألة : العزم عبارة عن إرادة مجازمة)

حصلت بعد التردد فيه ، والمحبة عبارة عن الإرادة لئلا يتركها من الله تعالى في حق العبد لإرادة الثواب ، ومن العبد في حق الله تعالى لإرادة الطاعة والرضا ، قيل إنه الإرادة وقيل إنه ترك الاعتراض (٢) .

(مسألة : المناقاة بين إرادتي الضدين ذاتية أو للصارف)

فيه ما تقدم في باب الاعتقاد (٣) .

(مسألة : الإرادات تنتهي إلى إرادة ضرورية دفعا للتسلسل)

وذلك يوجب الاعتراف بالتمناد السكلى إلى قضاء الله تعالى وقدره (٤) .

يمكن وصولها إليه أو إلى ذلك الغير من غير مانع من تعبد أو معارضة ثم في وجود ميل يترتب على هذا الاعتبار مغاير له نظر ، قالوا هذا المثل يحدث بمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء وقدرة تامة فيحصل له ميل إلى شيء يريد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه ، وذلك مثل الشوق إلى المحبوب بمن لا يصل إليه أما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور .

(١) أقول : الصواب أن يقال لإرادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد .

(٢) أقول : التردد المذكور يحصل من الدواعى المختلفة المنبثقة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفريات المتخالفة ، فإن لم يوجد ترجيح لطرف حصل التحير وإن وجد حصل العزم ، والمحبة تقع باشتراك الاسم على إرادة هو مبدأ فعل وهو الذى نسبه إلى إرادة الثواب أو الطاعة وعلى تصور كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده وأما محبة الله سبحانه وتعالى عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه والرضا .

قال أبو الحسن الأشعري : إنه لإرادة لإكرام المؤمنين ومشوبتهم على التأييد وهذا من الله تعالى ، وأما من العبد فهو ترك الاعتراض ، والرحمة قيل هى النعمة وقال أبو الحسن هى إرادة الإيناع ، والولاية إرادة الإكرام والتوفيق ، والبغض والعداوة إرادة الإهانة ، والطرده والتعذيب والسخط إرادة التعذيب ، والاختيار عند أبي الحسن هو الإرادة واختار له أى فعل به خيراً ، والمشئنة هى الإرادة ، والكرامية يفرقون بينهما .

(٣) أقول : قيل لإرادة الحركة ترجيح صدورها وإرادة السكون ترجيح صدوره وكما أنهما متقابلان لذاتيهما كذلك إرادتهما ، وقوم آخر قالوا إرادة الحركة تصرف الفاعل عن إرادة السكون والكلام فيه مثل ما مر .

(٤) أقول : قيل استناد السكلى إلى قضاء الله تعالى وقدره إما أن يكون بلا توسط في إيجاد الشيء أو يكون ←

ومنها كلام النفس ولم يقل به أحد إلا أصحابنا قالوا الأمر والنهى والخبر أمور معقولة يعبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة أخرى فهي معان متغايرة وليس عبارة عن تخيل الحروف ، لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذه الماهيات لا تختلف البتة ، وليس الأمر عبارة عن الإرادة لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ويريد ما لا يأمر به ، وظاهر أنه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة فلا بد من نوع واحد (١) .

ومنها الالم واللذة أما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا ، ثم قال محمد بن زكريا اللذة عبارة عن الخلاص عن الالم وهو باطل بما إذا وقع بصر الإنسان على صورة مليحة فإنه يلتذ بإبصارها مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصا عن ألم الشوق إليها .

وزعم ابن سينا أن اللذة: إدراك المرافق والالم إدراك المنافي ، ويقرب قول المعتزلة منه في أنهم قالوا إن المدرك إن كان متعلق الشهوة كالحسنة في حق المجرب كان إدراكه لذة ، وإن كان متعلق النفرة كما في حق السليم كان إدراكه ألما ، ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الالم ليس إلا الإدراك .

وانفقت الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب للالم في حق الحى وغالفتهم ، لأن التفرق عدمى فلا يكون علة للأمر الوجودى ، وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج ، قال لأن حد الالم إدراك المنافي والحد ينعكس وكل إدراك المنافي ألم وهذه الحجة لفظية (٢) لأنه أخذ من العكس .

← بتوسط ، والاول يقتضيه انتهاء الإرادات إلى إرادته ، والثانى لا يناقض القول بالاختيار ، فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط قدرة أو إرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله تعالى بلا توسط أو بتوسط شيء آخر ، فإذا من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله ، ولا يندفع هذا إلا بإقامة البرهان على أنه لا مؤثر إلا الله تعالى .

(١) أقول : قالوا كلام النفس هو الفكر الذى يدور فى الخلق وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات أخرى ، والدليل على إثباته أن الفاعل إذا أمر عبده بأمر وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ثم إنه يدل على ما يجده ببعض العبارات أو بضروب من الإشارات أو برقوم من الكتابة هكذا قيل : وقيل أبو هاشم أثبت كلاما فى النفس سماه بالخواطر وزعم أن ذا الخاطر يسمعها ويدركها ، وقال أبو الحسن إن لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك ، وقال قوم على الاول بالحقيقة ، وعلى الثانى بالمجاز ، وقال قوم بالعكس من ذلك .

(٢) أقول : نقل عن ابن زكريا أنه قال اللذة خروج من الحال الغير الطبيعية وذلك لكون الإدراك إنما يحصل بانفعال للحاسة يقتضيه تبدل حال وأخذ ما بالمرض مكان ما بالذات ، وقول المعتزلة يدل على أنهم يقولون إن اللذة والالم هما الإدراك نفسه ويختلفان باختلاف متعلقهما وهذا الكلام لا يفيد القطع بأن الالم ليس غير الإدراك ، ومخالفة المصنف فى أن تفرق الاتصال ليس بموجب للالم فى الحى ، إنما كان لأنه يقول التفرق يوجب سوء المزاج الذى يقتضيه طبائع المفردات عند تفرقها ، فالسبب الذاتى هو طبائع المفردات والتفرق يقتضى زوال الاهتدال الذى حصل من الكسر والانكسار ، فالتفرق ليس سببا بالذات ←

ومنها الإدراكات وهى غير العلم لأنها تبصر الشيء ثم تغيب عنه فيبقى تفرقة في الحالين مع حصول العلم فيهما ، فلا بصر غير العلم لكن الفلاسفة والسكرى وأبو الحسين زعموا أنه عائد إلى تأثر الحدقة بصيرة المرئى والمتكلمون محتاجون إلى القدح في هذا الاحتمال لئلا يمكنهم بيان أنه تعالى سميع بصير^(١)

(مسألة : اختلفوا في الإبصار)

منهم من قال إنه يخرج الشعاع عن العين وهو باطل وإلا لوجب تشوش الإبصار عند هبوب الرياح ولا تمتنع أن يرى نصف السماء لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الأشياء أو يؤثر في جميع الأجسام المتصلة في حدقتنا^(٢) ؛ ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل وإلا لما أدركنا العظيم لامتناع انطباع العظيم

إلا الأمر عدى هو زوال الاعتدال والالام إنما يحصل من سوء المزاج ، هكذا فسرقوله تليذه قطب الدين المصرى لكن قوله عقيب ذلك وزاد ابن سينا سيبا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك .

أما قوله : التفرق عدى فلا يكون علة للوجودى ، ففيه نظر لأن العدم لا يكون علة لوجود والعدمى ربما يكون علة كعدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك ، فإنه علة لأحد الأكران الذى هو السكون ، وعدم السمع علة للخرس ، وعدم الغذاء فى الحيوان السحيح للجوع ، وتفرق الاتصال فى العضو الذى لا يكون فيه حس أو حرص له خدر أو يكون معه استمرارا ، ويكون التفرق طبيعيا كما يحصل فى المقتضى عند نفوذ الغذاء فى أجزائه ، لا يكون مؤلما بل الالام عندهم إحساس عضو بتفرق اتصال يحدث فيه غير طبيعى ، وكلامهم يدل على ذلك ، ولا شك فى أن الحى وهو سوء المزاج مؤلم وإن لم يكن هناك تفرق اتصال ، والمعنى الجامع هو الإحساس بالمنافى فهو إذا حد الالام ، وإذا كان التحديد صحيحا فلا يكون انعكاسه لنظيا .

(١) أقول : قالوا الإدراكات خمسة هى الحواس ، وزاد القاضى أبو بكر فيها لإدراك الالام واللذة وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل إدراك علم وليس كل علم إدراكا ، والقول بأن الإبصار مؤثر فى الحدقة خاص بمن يبصر بالآلة وليس يبعد أن يكون فى غيره على وجه آخر كما فى الإرادة فإنها فى العبد بخلاف ما نثبته لله تعالى .

(٢) أقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروجه عن العين إلا بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وإبطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لأن شعاع الشمس والقمر والنيرات لا يشوش به وأيضا قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل الأجسام ولو كان عرضا لزم انتقال الأعراض وأيضا قالوا إن الشعاع من العين كيف يصل إلى السماء دفعة فإن الحركة تحتاج إلى الزمان وغير ذلك ، وكل ذلك لازم على سائر الأشعة وكل ما يقولون فى جوابه هناك هو الجواب وهنا وامتناع رؤية نصف السماء بشعاع الحدقة دعوى مجردة وأو قال يدل الامتناع الاستبعاد لكن أصوب وإذا جاز نور سراج صغير أن يضىء هواء بيت كبير وجدرا نه ولم يستبعد ذلك فذلك أيضا ليس يستبعد واستدلوا على كون الإبصار بالشعاع باشتراطه بكون المبصر فى ضوء ولولا أن شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معينا فى إفادة البصر وأيضا كما يقع لشعاع الأجرام النيرة انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من الأجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثله بعينه كما تبين ←

في الصغير ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على بعده ، فهذان الوجهان إنما يلزمان من قال المرئى هذه المنطبعة فقط ، وأما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحديقة شرطا لإدراك المرئى الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك (١) .

(مسألة : الإدراك عند سلامة الحاسة وحصول المبصر وسائر الشرائط المشهورة

غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة)

لنا أنا نرى الكبير من البعيد صغيرا وماذا كان إلا لأننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها بأثرها في كل الشرائط ، ولأننا لما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من تلك الأجزاء ، وليست رؤية كل جزء مشروطة برؤية الجزء الآخر وإلا وقع الدور ، فرؤية كل واحد منها غيبة عن رؤية الآخر ، واحتجوا بأنه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرتنا شمس وجبال ونحن لانراها . الجواب : أنه معارض بجميع المعاديات (١٢) .

(مسألة : اختلفوا في أنه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ)

فعدنا أنه غير واجب خلافا للفلاسفة والنظام ، لنا أنه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه

في كتاب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضوع طويل والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضع فليطلب من الصناعة المختصة به .

(١) أقول : إنما قال بالانطباع أرسطاطاليس وأصحابه وبنوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيرا وإبطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح لأنهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو مقداره بل قالوا بالانطباع شبح منه ولعل مقدار الشبح على صغر محله يقتضى إدراك ذى الشبح عن عظمه وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والأجرام التي فيه وأما رؤية القريب على قربه والبعيد على بعده يعنى الأبعاد فعمل المنطبع في العين يكون على هيئة يفيد إدراك الأبعاد ونحن لما تعذر علينا أن نعبّر عنه استبعدناه مع أننا نرى النقاشين ينتقشون صور الأجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها أحماق تلك الأجسام وأبعاد ما بينها .

(٢) أقول : ألف ثلثون بأن إبصار الله تعالى للوجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الإبصار عند الرابطة المذكورة لامتناع أن يكون إبصاره بآلة وأن يحجبه شيء عن شيء وأما المعتزلة والفلاسفة فيقولون : إبصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون إبصار الخلق عند عشر شرائط بعد سلامة الآلة وهي كون المبصر كشيئا غير مفرط للصغر ومحاذيا للآلة أو في حكم المحاذاة زمانا والمتوسط بينهما شفاف ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم القرب المفرط والبعد المفرط ، وأن يتعهد الإبصار ذو آلة الإبصار وأن لا يقاربه ما يوجب الغلط ، ويدعون في وجوب الإبصار العلم الضروري وأما تعليل رؤية الكبير صغيرا برؤية بعض أجزائه دون البعض فليس بشيء فإن ذلك يقوله من لا يعرف السبب فيه ومعارضة الشك في ذلك بالمعاديات هو أن يقال من المحتمل أن الشمس لا تطلع غدا وأن الجبال الغائبة عنا صارت جواهر والبحار دما وأمثال ذلك مع أننا نهزم بعدمها بسبب إجراء العادة ، كذلك ههنا من المحتمل أن لا يبصر مع اجتماع الشرائط لسكننا نقطع بالإبصار ولا يلتفت إلى ذلك الاحتمان لأن العادة جارية بالإبصار .

جدار صلب لأن الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبق على الشكل الأول الذي باعتباره كان حاملا للحروف، ولأنه كان يجب أن لا يدرك جهات الصوت ، كما أنا لا ندس الشيء إلا حال وصوله إلينا ، لا جرم لا ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله (١) .

(مسألة : إدراك الشم)

قد يكون بتكيف الهواء المتصل بالخيثرم بكيفية ذى الرائحة وقد يكون لانفصال أجزاء لطيفة منها ووصولها إلى خيثر منا كما في التبخرات ، وقد يكون تعلق القوة المدركة بالرائحة وهى هناك وهذا أضعف الاحتمالات ، وأما إدراك الذوق فقد تقدم الكلام فيه ، فهذا إشارة مختصرة إلى أقسام الأعراض (٢) وأحكام الأعراض .

(مسألة : اتفاق المتكلمون والفلاسفة على امتناع انتقال الأعراض)

لأن الانتقال عبارة عن الحصول في حين بعد الحصول في حين آخر وذلك إنما يعقل في المتحيز والعمدة المشهورة أنا لو قدرنا العرض خاليا عن جميع الأوصاف اللازمة فإما أن لا يحتاج حينئذ إلى المحل أو يحتاج والأول باطل لأنه حينئذ يكون غنيا بذاته عن المحل والغنى بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إليه ، لأن ما بالذات لا يزول بما بالعرض ، وإن احتاج فإما أن يحتاج إلى محل مبهم وهو محال لأن مقتضى الوجود في الخارج موجود في الخارج والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج ، أو إلى محل معين فيلزم استحالة مفارقتها عنه وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : لم لا يجرز أن لا يحتاج إليه قوله لأن الغنى بذاته عن المحل لا يعرض له ما يحوجه إليه . قلنا : العرض عندنا لا يصدق عليه أنه يجب أن لا يكون في المحل حتى يكون ذلك منافيا لحصوله في المحل ، بل يصدق عليه أنه نظرا إلى ذاته لا يجب أن يكون في المحل ، وهذا لا ينافيه الحصول في المحل بسبب منفصل .

(١) أقول : القائلون بالتوج لا يشترطون فيه بقاء الهراء على شكل والذى يتمثلون به من تموج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المارثي فيه بل الكيفية الحاصلة في نفس جزئه بسبب القرع وانبساط تلك الكيفية في الماء الذى بلى موضع القرع، فإن الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل في عمق الماء والهواء ، وأيضاً لا يقولون بامتناع وجود التوج في جسم غير الماء والهواء بل يحرزونه في غيرهما كما يحس به في الأواني الصقرية وارتعاشها زمانا بسبب القرع ولحداشها الصوت بعد القرع زمانا طويلا ، وأيضاً إذا حدث القرع على جسم مصمت لا مسام له أصلا فإن السامع يسمع الصوت ومن غير أن يصل من موضع القرع هواء إلى صمائه بل يتأدى التوج من ذلك الجسم إلى الهواء الذى يحاوره ومن الهواء إلى الصياخ، وإدراك الجهات بسبب رنين يبق في الهواء يفيد الإحساس بجهة القرع ، وقال أبو البركات البغدادي كأن النفس تتبع الهواء المقروع في جهة القارح حتى يحس بذلك وقياس السمع على اللبس لا يجدى بطائل .

(٢) أقول : الوجهان الأولان موجودان في أشياء لا تنقضى باحتباس رائحة وفي التبخيرات . والوجه الثالث بعيد فإن القوة لا تتعلق بغير محلها ولا تنتقل من محلها .

صلنا أنه يحتاج إلى المحل لكن لم يحتاج إلى معين ، وما ذكره منقوض باحتياج الجسم المعين إلى مكان غير معين ، ولأن الواحد بالنوع معين ، فاحتياج الواحد بالشخص إلى المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعيين المحل الواحد بالشخص (١) .

(مسألة : اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض خلافاً للفلاسفة)

ومعولنا أنه لا بد من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر وحينئذ يكون السكل في حيز الجوهر تبعاله وهو الأصل فالسكل قائم به ، احتجوا بأن السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السرادية والبياضية ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فاللونية صفة مغايرة للسواد قائمة به ، وهما موجودان لأنه لا واسطة بين الوجود والمعدم فاللونية عرض قائم بالسوادية ، وأيضاً فكون العرض حالاً في المحل ليس نفس العرض ونفس المحل ، لصحة أن يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول ، وليس أيضاً أمراً عديمياً لأنه نقيض اللاحول فهو صفة قائمة بذلك العرض ، ثم الكلام فيه كما في الأول ، فههنا أعراض لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر ، والجواب عنها بتقدمات تقدم تقريرها (٢) .

(١) أقول نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيز بعد الحصول في غيره من الأحياز عن الأعراض لا يحتاج إلى بيان ، فإن العاقل لا يمكن أن يتخيله فضلاً أن يدعيه والمطلوب ههنا هو نفي الانتقال عنها بمعنى الحصول في محل بعد الحصول في محل غير ذلك المحل ، وهو لم يتعرض لذلك أصلاً وما أورده من الحجة مزيف بما ذكره .

والبرهان عليه : أن العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي إلا بما يحل فيه والشيء المحتاج في وجوده الشخصي إلى علة لا يمكن أن يحتاج إلى علة مبهمه ، لأن المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجوداً في الخارج وما لا يكون موجوداً في الخارج لا يفيد وجوداً في الخارج بالبدئية ، فالعرض إذا لا يتحقق وجوده إلا بما يحل بعينه يتحقق وجوده الشخصي ويبطل بتبدله ذلك الموجود ولذلك يمتنع انتقاله عنه ، وأما الشيء المحتاج في صفة غير الوجود وإلى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير كالجسم المحتاج في التحيز لا في الوجود إلى حيز لا بعينه فلا يمتنع أن ينتقل من حيز بعينه إلى حيز آخر يساوي الحيز الأول في معنى التحيز ، وهكذا إذا عين مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجاً إلى أحد أجزاء حيز ذلك النوع لا بعينه ، ولذلك أمكن انتقاله إلى حيز آخر ، وأيضاً الوجوب الشخصي الحاصل من سبب موجود معه يمكن أن تختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة كالمهيولى المحتاج إلى الصورة لا بعينها ، وذلك غير مانع فيه .

(٢) أقول : وجوب الانتهاء إلى ما يقوم بالجواهر لا يدل على امتناع قيام البعض ببعض وقيام البعض الآخر بالجواهر ، والقائل بإمكان قيام العرض بالعرض مقر بأن الانتهاء لا يمكن أن يكون إلا إلى الجوهر ، وإنما الخلاف في التوسط هل يمكن أو لا ، وهو لم يتعرض لذلك ، وما أورده في احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح ، لأنه أقام الصفات فيها مقام الأعراض والصفة ما لا تعقل إلا مع غيره ، والعرض ما لا يوجد إلا في غيره ، وقيام بعض الصفات ببعض الأجسام لا يوجب قيام بعض الأعراض ببعض ، أما اللونية فجنس للسوادية ← (١٥ - المحصل)

(مسألة : اتفقت الاشارة على امتناع بقاء العرض)

لأن البقاء صفة فلو بقى العرض لازم قيام العرض بالعرض ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه ، لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز أن يكون واجباً وإلا لانقلب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع ، بل يكون جائزاً أولاً سبب وهو إما وجودى أو عدمى ، أما الوجود فإما الموجب كما يقال إنه يفنى لطريان الفقد وهو محال ، لأن طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأول عنه ، فلو على ذلك لعدم به ازم الدور ، وإما المختار كما يقال الله تعالى بعدمه وهو محال لأن المعدوم عند الإعدام إما أن يكون قد صدر عنه أمر أو لم يصدر ، فإن صدر عنه أمر فتأثير في تحصيل أمر وجودى فهذا يكون إيجاداً لا إعداماً ، وإن لم يصدر عنه أمر فهو محال لأن القادر لا بد له من أثر ، وأما العدمى فإنه ينتفى لانقضاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باقى والكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم العرض فثبت أنه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه ، لكنه قد بعدم لامتنع بقاؤه فقبل على الأول لا نسلم أن البقاء عرض سلبيته لكن لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض ، وعلى الثاني لم لا يجوز أن يجب عدمه بعد بقائه في زمان معين ، وهذا لأن العرض عندكم كان جائز الوجود في الزمان الأول ثم انقلب بمتنعه ثم الزمان الثاني فلم لا يجوز أن يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهى إلى زمان يصير فيه متمتع الوجود بعينه وحينئذ يفنى لا لسبب سلبيته أنه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز أن ينتفى لانقضاء الشرط وهو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى فتمتد انقطاعها يفنى الباقي ، ولا يبق في دفع هذا الاحتمال إلا الاستقراء الذى لا يفيد إلا الظن ، ثم احتجاجوا على جواز بقائها بأنها لو كانت ممكنة الوجود في الزمان الأول وتمكون كذلك في الزمان الثاني لاذ لو جاز أن ينقلب الممكن لذاته في زمان متمتعاً في زمان آخر لجاز أن ينقلب المتمتع في زمان واجباً في زمان آخر ، وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده متمتعاً الوجود لعينه ثم انقلب واجباً لعينه ، وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع تعالى عنه حلوا كبيراً (١) .

→ وهو جزء من مفهوم السوادية لأن السواد لون يلقى البصر واللون أحق بأن يكون صفة ، والجنس لا يكون عرضاً قائماً بالنوع ولا الجزء ، لكل ، وأيضاً كون العرض حالاً في محله إضافة لا وجود لها إلا في العقل كأمراً ولا يتسلسل بل تنقطف عند وقوف العقل عن الاعتبار وكون الحلول تقيضاً للحلول لا يقتضى وجود الحلول كما بيناه مراراً وحالة الجواب على ما مر غير مفيد هنا . والقائلون به يقولون كل عرض يحل في محل فإنه يفيد صفة لمحله ، والسرعة تجعل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها فهو عرض للحركة لا للجسم ، والوحدة إن كانت عرضة فوحدة العرض تحل فيه والنقطة فعل للنخط لا للجسم .

(١) أقول : أبو الحسين البصرى يدهى أن العلم ببقاء الأعراض كالسواد والبياض ضرورى .

وقوله : بأن طرو الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأول دعوى مجردة لا يقبلها القائل بأن الضد ينتفى عند طريان ضده ، بل يقول عدم الضد الأول معلل بطريان الضد على محله وترجيح أحد القولين على الآخر محتاج إلى دليل .

وقوله : المعدوم إن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودى أيضاً غير مسلم عنده ، فإنه يقول تأثيره أمر متجدد وذلك الأمر ليس إيجاد معدوم بل هو إعدام موجود ، مالدليل على أن الأول ممكن وحده دون →

(مسألة : اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل في محلين إلا أبا هاشم)

فإنه قال : التأليف عرض واحد حال في محلين ووافقنا على أنه يستحيل قيامه بأكثر من محلين ، وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا أن الإضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب . لنا لو جاز في العقل أن يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك لجاز أن يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك فيكون الجسم الواحد حاصلا في مكانين ، ولأنه وافق على امتناع الحلول في الثلاثة فطالبه بالفرق وإحالة صعوبة التفكير على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال ^(١) .

أما الأجسام فالنظر في قوماتها وعوارضها .

أما المقومات ففيها مسائل

(مسألة : لاشك في تركيب الأجسام المركبة عن الأجزاء أما البسيط المحسوس فلا شك أنه قابل للانقسام)

← الثاني ، بل الممكن إذا حصل مع ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف وجودا كان أو عدما ، إلا لما كان الطرفان متساويين في النسبة إلى ماهيته .

وقوله : شرط الجوهر محتاج إلى انحصار الشرائط فيه فإن الجوهر قابل للعرض فقط وربما يحتاج فاعله إلى وجود شرط آخر ، فإن الشمس فاعلة لإضاءة وجه الأرض ، وشرطه الماخاذاة فإنها إن زالت صار وجه الأرض غير مضيء وإن كان القابل والفاعل موجودين ، وبقي الكلام ظاهر .

(١) أقول : يفهم من كون العرض الواحد حالا في محلين معنيين أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الآخر ، والثاني أن العرض الواحد حال في مجمر شيتين صارا باجتماعهما محلا واحدا له . والاول باطل بما قاله ، فإنه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك الفيل يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد ، لكن اجتماع الأعراض الكثيرة في محل واحد كالأسود والحركة والتأليف والحياة بما لا يدفعه أحد ، والدليل على بطلانه أن للعرض محتاج في وجوده إلى المحل الذي هو فيه ولو أكن حله في محلين ثبت استغناء كل واحد منهما عن الآخر فيكون محتاجا إلى كل واحد منهما ومستغنيا عنه معا وهو باطل . والثاني لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل ينقسم إلى أجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة ، والتثنية بجمع الأضلاع المثلثة المحيطة بسطح ، والحياة بنية متجزئة إلى أعضاء .

وأبو هاشم إنما قال بقيام تأليف واحد بجهورين لأن عدم انفكاك المؤلف عنهما دون المتجاورين محتاج إلى علة ، ولو قام بكل واحد منهما ذلك للعلة يتعذر انفكاكهما ، ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين ، لأن التأليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد منها من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام عمله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود .

وقال بعد إبطال قيام العرض الواحد بمحلين في جواب أبي هاشم : إن إحالة صعوبة التفكير على الفاعل المختار بأن يلتصق أحدهما بالآخر أولى من التزام جوار حلول العرض في محلين .

فالانقسام الممكن إما أن يكون حاصلًا بالفعل أو لا يكون كذلك ، فعلى التقديرين فيما أن يكون متناهيا أو غير متناه فخرج من هذا التقسيم أقسام أربعة .

أحدها : أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلا وهو قول جمهور المتكلمين .
وثانيها : أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل وهو قول النظام .

وثالثها : أنه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مردود .

ورابعها : أنه غير مركب لكنه لا يتهى في الصغر إلى حد إلا وهو بعد ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة (١) .

لنا وجوه .

الاول : أن النقطة بالاتفاق أمر وجودي ، ولأن الخط يماس بها خطا آخر ومابه يماس الشيء غيره لا يكون عدما محضا ، وهى غير منقسمة بالاتفاق ولأنها طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحد نصفها فلا يكون الطرف طرفا ، ولأن موضع الملاقات من الكرة الحقيقية المماس للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم وإلا لكان المنطبق منها على المستوى مستويا فكانت الكرة مضلعة ، ثم هذه النقطة إن كانت متحيزة ثبت الجوه الفرد وإن كانت عرضا فحلها إن كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وإن لم يكن منقسما فهو المطلوب (٢) .

الثاني : أن الحركة لها وجود في الحاضر وإلا لم تكن ماضية ولا مستقبلية ، لأن الماضى هو الذى كان موجودا

(١) أقول : إطلاق اسم المقوم على الأجزاء مخالف للعرف فإن المقوم يقال للمحمول الذاق والجزء لا يحمل على كله والذى يصير الشيء المبهم بسببه محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون دكل ، القول المردود هو الذى نسبه فى سائر كتبه إلى محمد الشهرستاني ، فإنه قال بذلك فى كتابه الموسوم بالمناهج والبيانات .

(٢) أقول : قوله إن النقطة بالاتفاق أمر وجودي ، ثم قوله وهى غير منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشيء عدمه فلا يكون وجوديا ، والنقطة عند من يقول بها نهاية الخط فإذا هذا اتفاق من غير تراضى الخصمين ، ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين به لكان أصوب .

قوله : وإن كانت عرضا فحلها إن كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها أيضا غير مسلم عند مخالفيه فإنهم يقسمون الأعراض إلى السارية فى محالها وإلى غير السارية ، ويعدون النقطة فى غير السارية ويقولون إن غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام محالها وملافاة الكرة الحقيقية للسطح الجعلى المستوى يكون عندهم بنقطة هى طرف قطر تمر بمركز الكرة بموضع التماس ، وإلا فإذا ماست الكرة سطحا آخر مستويا لطرف الآخر من ذلك القطر ومرت دائرة عظيمة بقطر التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين إلى أربع قسب اثنتان متماسان للسطح واثنتان غير متماسين ، ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال ، وكون التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على ما مر .

في زمان حاضر ، والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته كذلك وما يمنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا ، ثم ذلك الحاضر عن منقسم وإلا لكان بعض أجزائه قبل البعض ، فمتد حضور أحد النصفين لا يكون النصف الآخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا هذا خلف فإذا الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم وعند قيامه يحصل جزء آخر غير منقسم ، فالحركة مركبة من أمور كل واحد منها قابل للقسمة ، ثم نقول القدر المقطوع من المسافة شكل واحد من تلك الأجزاء التي لا تنجزى إن كان منقسما كانت الحركة إلى نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة هذا خلف ، وإن لم يكن منقسما فهو الجوهر (١) .

الفرد الثالث : لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من أوله إلى آخره بالحركة إلا بعد الوصول إلى نصفه ولا متنع الوصول إلى نفسه إلا بعد الوصول إلى ربه ، فإذا كانت المقاصل غير متناهية وجب أن لا يصل المتحرك إلى آخر المسافة إلا في زمان غير متناه وفساد اللازم فساد المألوم .

لا يقال : هذا إنما يلزم على من يقول الأجزاء التي لانهاية لها حاصلة بالفعل ، ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا واحد قابل لانقسامات غير متناهية .

لأننا نقول القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل لوجوه .

أحدها : أن وحدته إن كانت نفس الذات أو من لوازمها امتنعت إزالتها إلا عند عدم الذات وإن كان من العوارض الزائلة فهو محال ، لأن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام ، فإن قامت بها وحدة أخرى لزم التسلل وإن لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالوصوف بها كذلك ، فالجسم منقسم بالفعل .

وثانيهما : أننا إذا جعلنا الماء الواحد مائتين فالمائتان الحاصلتان إن قلنا إنهما كانا موجودين قبل ذلك فن المعلوم بالضرورة أن أحدهما ما كان حين الذات فكان مغايرا له فالجزءان كانا موجودين بالفعل وإن قلنا إنهما ما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك لإحدائنا هذين المائتين وإهداما للماء الأول وهو باطل بالبديهة .

وثالثها : أن كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الآخر ، لأن مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بها إلا مورد القسمة وكذا مقطع الثلث والربع ، وإذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وهدم أن الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل لزم

(١) أقول: يخالفه يقول الحركة لا وجود لها إلا في الماضي أو في المستقبل ، وأما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان ومالهس بزمان لا يكون فيه حركة لأن كل حركة في زمان ، وكذلك سر الفصول المشتركة للقادير ان جزء ليست بأجزاء لها إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير التي هي فصولها لكانت القسمة إلى قسمين إلى ثلاثة أقسام قسمة إلى خمسة أقسام هذا خلف ، فإذا الحاضر ليس بحركة ، وهو أدهى أنه هو الحركة وبني عليه بيانه ، والمخالف لا يسلم أن الماضي من الحركة كان موجودا إلى أن صار حاضرا إنما يقول هو الذي كان بعضه بالقياس إلى أن الحال مستقبلا وقبل بعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك فإن الحركة إنما تقع في زمان وليس شيء من الزمان يحاضر لانه غير قار الذات ،

حصول الانقسامات بأسرها بالفعل^(١) .

احتجوا بوجوه أحدها : أن كل متحيز يفرض فإن الوجه الذى منه يلاقى ماعلى يمينه غير الذى منه يلاقى ماعلى يساره فيكون منقسما .

وثانيها : أننا إذا ركبنا سطحا فوق آخر لا يتجزى ثم نظرنا رأينا أحد وجهيه دون الثانى والوجه المرتى غير الذى ليس بمرتى فيكون منقسما .

وثالثها : أننا لو ركبنا خطا من ستة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءا وتحت طرفه الأيسر جزءا ثم تحركا إلى أن يصل كل واحد منهما إلى آخر المسافة فلا بد أن يمر كل واحد منهما بالآخر ولا يمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا وموضع التحاذى متصل الثالث والرابع ، وإذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماس السطح واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما فيلزم التجزئة . الجواب أن ما ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء وذلك لا يوجب القسمة في الذات ، فإن مركز الدائرة يحاذى جملة أجزاء الدائرة مع أن المركز نقطة غير منقسمة^(٢) .

(مسألة : زعم ابن سينا أن الجسم مركب من الهيولى والصورة)

ومعناه أن التحيز صفة حالة في شئ ، فالتحيز هو الصورة ومحله الهيولى ، واحتج عليه بناء على نفى الجهر الفرد بأن الجسم في نفسه واحد وهو قابل للانفصال ، والقابل لأشياء موجود مع الهيولى لانهالة والاتصال لا يبق مع الانفصال فالقابل للانفصال شئ مغاير للاتصال .

(١) أقول : كما أن المسافة تنقسم إلى أجزاء لا إلى حد يقف عندها كذلك زمان الحركة ، والمفاصل غير متناهية إلا بالعرض كذلك الزمان الذى تقطع فيه تلك المسافة يكون في العرض قابلا للأجزاء كأجزاء المسافة بعينها فإن كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها . قوله في إبطال وحدة ما قبل القسمة أن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام باطل لما مر وقيام الوحدة بالوحدة يمكن في النقل وفي الوجه الثانى ادعاء الضرورة بأن أحد المائتين الموجودين قبل القسمة ليس هو غير الثانى مشتمل على دهنوى في القسمة مع فرضها ولذلك لزم المحال ولا يلزم من كونها غير موجودين قبل القسمة عدم شئ بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شئ غير الاتصال وذلك محسوس فضلا عن أن يكون باطلا بالبديهة . وفي الوجه الثالث أن الأجزاء المفروضة تستلزم الخواص ليس بشئ لأن تغاير الخواص اللازمة من الغرض لا يقتضى الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الغرض .

(٢) أقول : إنما حكم فيما مضى بنفى السطوح والنقطة وأجاب ههنا بما هو مبني على ثبوتها وعلى تغاير الجهات ولقائل أن يقول الجهات المتغايرة إن كانت عدمية فلا تغاير بينها على قولك وإن كانت وجودية وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان في الأول وإن كانت أعراضا وكانت حالة في غير تلك الجواهر لم تكن مقتضية لتغاير التماس فيها وإن كانت حالة فيها أوجب تغايرها انقسام الجواهر لتمييزها وكون المركز محاذيا لجملة أجزاء الدائرة لا يفيد في هذا الموضع لكون ما يتعلق به تلك المحاذيات المنكرة واحدا وكون ما يتعلق به التماسات غير واحد فإن تماس ما يماسه من جهة لا تقع على موضع تماس ما يماسه من جهة أخرى ولذلك يلزم التغاير ههنا ولم يلزم في المركز .

جوابه : لم لا يجوز أن يقال الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة فالجسم إذا انفصل بعد اتصاله كان مغناه أنه صار متعددا بعد أن كان واحدا ، فالطائر والوائل هو الوحدة والتعدد ، وهما عرضان والمورد هو الجسم ^(١) .

(مسألة : زعم ضرار والنجار أن ماهية الجسم مركبة

من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة)

وهو باطل لأن المتحيزات متساوية في ماهية التحيز ومتباينة بألوانها وروائحها وطعومها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فالتحيز ماهية مغايرة لهذه الصفات ^(٢) .

النظر الثاني في العوارض

(مسألة : اختلف أهل العالم في حدوث الاجسام)

والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة .

فإنه إما أن يكون محدث الذات والصفات .

أو قديم الذات والصفات .

أو قديم الذات محدث الصفات .

أو بالعكس .

أما الأول : فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى والمجوس .

(١) أقول القول بأن الجسم مركب من الهوى والصورة ليس بما ابتدعه ابن سينا ولا بما اختص به بل قال به جميع الفلاسفة والتحيز لا يقول به إلا بعض المتكلمين وموضعه المساهية بشرط الوجود وليس له إلى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والتعدد لكان القابل لهما ليس بمتصل ولا بمنفصل ولا بواحد ولا بمتعدد ، وكل ماهو جسم فإما متصل أو منفصل وإما واحد أو متعدد فإذا لاشيء مما هو قابل لهما بجسم ، فقد سموا القابل بالهوى ، والاتصال والوحدة هو الصورة ، هذا على تقدير نفي الجوهر الفرد أما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ويعرض له التأليف فيصير جسما .

(٢) أقول : هذا مذهب غير معقول إن كان المراد بهذه الأجزاء التي يتركب منها الجسم أعراضا أما إن كان المراد أنها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم فتساوى الاجسام في التحيز ، وتباينها في هذه الأجزاء لا يدل على أنها ليست بأجزاء للجسم ، لأن التحيز صفة للجسم ، وقد قال المصنف في مسألة تماثل الاجسام أن الحصول في الحيز حكم من أحكام الجسم ، والأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم ، فإذا الاشتراك والتباين في الأجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم مؤلفا من تلك الأجزاء .

وأما الثاني : فهو قول أرسطاطاليس وثاوفرسطس وثالسمطايوس وبرقلس ومن المتأخرين أنى نصر الفارابي وأنى على ابن سينا، وعدم أن السموات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة لإلا الحركات والأوضاع ، فإن كل واحد منها حادث ومسبوق بآخر لا إلى أول وأما للعناصر والهيولى فهى قديمة بشخصها والجسمية قديمة بنوعها وسائر الصور قديمة بجنسها أى كانت قبل كل صورة صورة أخرى لا إلى بداية.

وأما الثالث : فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان كثاليس وانكساغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديسانية والمرقونية والمساهانية ، ثم هؤلاء فريقان .

الفرقة الأولى : الذين زعموا أن تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس أنه الماء لأنه قابل لكل الصور وزعم إنه إذا انجمد صار أرضا وإذا لطف صار هواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان تكونت السموات ، ويقال إنه أخذه من التوراة لأنه جاء في السفر الأول منها أن الله تعالى خلق جوهرها فنظر إليه بنظر الهيبة فذابت أجزائه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كاللدخان فنخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال ، وزعم انكسمايوس أنه الهواء وكون النار من لطافته والماء والأرض من كثافته ، وزعم أبريلىطس أنه النار وكون الأشياء عنها بالتكاثف ، وآخرون قالوا إنه الأرض وكون الأشياء عنه بالتلطيف ، وآخرون أنه البخار وكون الهواء والماء عنه بالتلطيف والماء والأرض بالتكثيف ، وعن انكساغورس أنه الخليط الذى لا نهاية له وهو أجسام غير متناهية ومنه من كل نوع أجزاء صغيرة متلاقية: أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شئ كثير صار بحيث يحس ويرى ظن أنه حدث ، وهذا القائل بنى على هذا المذهب إنكار المزاج والاستحالة ، وقال بالسكون والظهور ، وزعم بعض هؤلاء أن ذلك الخليط كان ساكنا فى الأزل ثم إن الله تعالى حركه فكون منه هذا العالم، فزعم ديمقراطيس أن أصل العالم أجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية متحركة لذاتها حركات دائمة ، ثم اتفق فى تلك الأجزاء أن تصادفت على وجه خاص فحصل من تصادفها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر، ثم حدثت الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات ، وزعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور والمظلمة (١) .

(١) أقول: صاحب الملل والنحل نقل عن ثاليس الملتقى أنه قال المبدأ الأول أبدع المنصر الذى فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فأنبت من كل صورة موجود فى العالم على المثال الذى فى العنصر الأول ، فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر ، ومامن موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وفى ذات العنصر صورة ومثال منه قال : ويتصور العامة أن الصور والمعلومات فى ذات المبدأ الأول لا بل هى فى مبدعه وهو تعالى بوحدانيته أن يوصف بما يوصف به مبدعه ، ثم قال ومن العجب أنه نقل عنه أن المبدع الأول هو الماء، منه أبدع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما ، فذكر أن من جوده تكوين الأرض ومن انحلاله تكوين الهواء، ومن صفوة الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والبخرة تكونت السماء فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالهوى الحاصل ، وفى الأخير قال وفى التوراة فى السفر الأول جوهر خلقه الله ثم نظر إليه إلى آخره، قال وكان ثاليس الملتقى إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية ، قال والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش وكان عرشه على الماء ، وأما انكسمايوس الملتقى نقل عن مذهبه فى التوحيد وخلق الأشياء ثم

الفرقة الثانية : الذين قالوا : أصل العالم ليس بمجسم وهم فريقان الفرقة الاولى الجرمانية وهم الذين ثبتوا القدماء الخمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والذهر والخلفاء ، فقالوا الباري تعالى باب العلم والحكمة لا يمرض له سهو ولا غفلة وفيض هذه العقل كفيض النور عن القرص ، وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة ، وأما النفس فإنه يفيض منها الحياة فيفيض النور عن القرص لسكنها جاهلة لا تعلم إلا شيئاً ما لم تمارسها . وكان الباري تعالى عالماً بأن النفس تنيل إلى النملق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الحسية وتسكركه مفارقة الأجسام وتنسى نفسها ، فلما كان من شأن الباري تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهيولى بعد تعاق النفس بها فركبها ضرورياً من الزركيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكل والذي بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته ، ثم إنه تعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً وصار ذلك سبباً لتذكرها عالمها وسبباً لعلها بأنها مادامت في عالم الهيولى لا تنفك عن الآلام وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها اللذات الحالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم وعرجت عليه بعد المفارقة وبقيت هناك إلى أبد الآباد في نهاية الهجوة والسعادة ، قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث .

فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثاً فلم أحدثه تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك لا بعده ، وإن كان خالق العالم حكماً فلم ملاً الدنيا من الآفات .

وأصحاب الحدوث قالوا : لو كان العالم قديماً لسكان غنياً عن الفاعل وهذا باطل قطعاً لما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالم وتبين الفريقان في ذلك .

وأما على هذا الطريق فالإشكالات زائلة لأننا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا محدث العالم فإذا قيل ولم أحدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا لأن النفس لما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم الباري تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد إلا أنه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكل بحسب الإمكان ، وأما الشرور الباقية فإنما بقيت لأنه لا يمكن تحديد هذا التركيب عنها .

قال في الآخر ونقل عنه أيضاً أن أوائل الأوائل من المبدعات هو الهواء ، وذكر ما ذكره المصنف ، وفي الأخير قال وهو أيضاً من مشكاة النبوة قال وحكى فلوطراطيس أن أبرقليطس زعم أن الأشياء إنما انتظمت بالبحث وجوهر البحث هو نظر عقل منه في الجوهر السكلى وأما إكسساغورس فقد نقل عنه أن مبدأ الموجودات تشابهة الأجزاء وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا يتألفها العقل ، وهو أول من قال بالكهرون والظهور ولم ينقل القول بالخليط عنه ، وإساذفلس بعده أيضاً قال بالكهرون والظهور مع قوله بالعناصر الأربعة فهذا ما أورده صاحب الملل والنحل ، ويدل على أن في بعض هذه القول شكاً وإسناده إلى التوراة فيه نظر ، وقال المصنف في بعض مصنفاته أن ديمقراطيس قال : إن البسائط التي يتألف منها الأجسام كرية الشكل ، والشيخ ذكر في الشفاء في الفن الثالث من الطبيعيات أنهم قالوا لأنها غير متخالفة إلا بالشكل وإن جوهرها جوهر واحد بالطبع ، وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة ، وذكر أن بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في مجسمات إقليدس هي أشكال الفلك والعناصر ، وبالجمل نقل عنهم اختلافات لا فائدة في ذكرها .

بشيء هنا سؤالان .

أحدهما أن يقال : لم تعلق النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلقة بها فإن حدث ذلك التعلق لاعتبار سبب يجوز حدوث العالم بـ كلية ، لا على سبب .

والثاني : أن يقال فهلا منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى .

أجابوا عن الأول : بأن هذا السؤال غير مقبول في المتكلمين ، لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجع أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فهلا جوزوا ذلك في النفس ؟ وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لأنهم جوزوا في السابق أن يكون علة لللاحق ، فهلا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متعددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاسق حتى انتهت إلى ذلك التصور الموحى لذلك التعلق ؟

وأجابوا عن السؤال الثاني : بأن الباري تعالى علم بأن الأصلح للنفس أن تتصور عالمها بمضاد هذا التعلق حتى لا ينقضها تتمتع من تلك المخالطة ، وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهيولى تكسب من الصفات العقلية ما لم يكن موجوداً لها فلم يذنب الفرضين لم يمنع الباري النفس من التعلق بالهيولى (١) .

للفرقة الثانية هم أصحاب فيثاغورث : وهم الذين قالوا بالمبادئ هي الأعداد المتولدة في الوحدات ، قالوا لأن قوام المركبات بالبساطة وهي أمور كل واحد منها في نفسه واحد ، ثم تلك الأمور إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أو لا تكون ، فإن كان الأول كانت مركبة ، لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مبادئها وإن كان الثاني كانت مجرد وحدات ، وهي لا بد وأن تكون مستقلة بأنفسها وإلا لكانت مضطرة إلى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها ، وكلامنا في المبادئ المطلقة هذا خلف ، فإذا الوحدات أمور قائمة بأنفسها ، فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة ، فإن اجتمعت نقطتان حصل الخط ، فإن اجتمع الخطان حصل السطح ، فإن اجتمع السطحان حصل الجسم ، فظهر أن مبدأ الأجسام الوحدات (٢) .

وأما القسم الرابع : وهو أن يقال العالم قديم الصفات يحدث الذات فذلك مما لا يقوله عاقل ، وأما جالينوس فقد كان متوقفاً في الشكل .

(١) أقول قد مر أن الجرمانيين يقولون بالقدماء الخمسة ، وقال صاحب الملل والنحل إن المنقول عن جالينوس الذي يقال إنه شيخ بن آدم أنه قال القدماء الأول خمسة : الباري تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلاء ، وبعد ما وجوه المركبات ، وبعض هذه الأسئلة والاجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين ، وإنما أورد هذا المذهب في القسم الثاني أعني قول الذين قالوا أصل الأجسام ليس بحسم لقولهم الهيولى قديمة ، وذكر فيه قولهم بأعم من ذلك ، وهو أن أصل العالم ليس بحسم وهو هذه القدماء الخمسة .

(٢) أقول : نقل منه أن الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غير مستفادة بالغير وهي التي لا يقابلها كثرة وهو المبدأ الأول ، وإلى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ الكثرة وقعت داخلية فيها بل يقابلها الكثرة ، ثم تتألف منها الأعداد وهي مبادئ الموجودات ، وإنما اختلفت الموجودات في طبائعها لاختلاف الأعداد بخصوصها ، وفي شرح ما ذكره طول ليس فائدة فيه زائدة .

لنا أن الأجسام لو كانت أزلية لسكانت في الأزل إما متحركة أو ساكنة والقسمان باطلان فالقول بأزليتها باطل .

بيان الحصر : أن الجسم إن كان مستقراً في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن وإن لم يستقر كذلك كان متحركاً ، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يسكن متحركاً لوجهين .

الأول : أن ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير ، والأزلية ماهيتها تقتضي الالمسبوقية بالغير والجمع بينهما متناقض .

والثاني : وهو أن كل واحد من الحركات محدث فهو مقتدر إلى موجد وكل ما كان كل واحد منه مفتقراً إلى الموجد فكل الحركات موجد مختار فكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فلا بد له من أول ، فكل الحركات أول وهو المطلوب .

وإنما قلنا إنها لا يجوز أن تكون ساكنة لوجهين .

الأول : أنها لو كانت ساكنة لكان إما أن يصح : ليها الحركة أولاً يصح والأول محال ، لأن صحة الحركة عليها ، متوقف على صحة وجود الحركة في نفسها ، وقد دللنا أن وجود الحركة الأزلية محال ، فثبت أن لا تصح الحركة عليها ، فذلك الإمتناع إن كان لازماً للماهية وجب أن لا يزول البتة فوجب أن لا تصح الحركة على الأجسام فيما لا يزال هذا خلف ، وإن لم يكن من لوازم الماهية أمكن زوالها ويسكون الحركة عليه جائزة وقد أبطلناه .

الثاني : أن السكون أمر ثبوتي على ما دللنا عليه فنقول لو كان ذلك السكون قديماً لا تمتنع زواله لكنه يزول فليس بقديم ، بيان الملازمة أن القديم إن كان واجباً لذاته لا تمتنع عدمه وإن لم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثر فلا بد من الانتهاء إلى الراجح لذاته قطعاً للسلسل على ماسياً في ذلك الواجب إما أن يسكن مختاراً أو موجباً ، لا جائز أن يسكن مختاراً لأن فعل المختار محال لاستحالة إيجاد الموجد والنايم ليس بمحدث فتعين أن يسكون موجباً ، فإن لم يتردّف تأثيره فيه على شرط لزوم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الأثر ، وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان ممكناً عاد للتقسيم في الحاجة ، وإن كان واجباً لزوم في وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم ، ولما أنه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات والمنصريات ولا جسم إلا هذين عند الخصم ، ومن أراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الأجسام ، ولما ثبت فساد كون الجسم متحركاً أو ساكناً في الأزل صار الجسم مستحيل أن يسكن أزلياً .

قيل الدعوى متناقضة الوجهين

الأول : أن إمكان وجود العالم ليس الأول وإلا فقد كان قبل ذلك محالاً لذاته ثم انقلب ممكناً لكن ذلك باطل ؛ لأن الإمكان للممكن ضروري فيكون العالم ، مثل ذلك الوقت تمتنع الانصاف بالوجود لذاته بالإمكان ثم صار واجب الانصاف به لذاته ، وإذا جوزتم ذلك فجوزوا أنه كان تمتنع الانصاف بالوجود لذاته ثم صار واجب الانصاف به لذاته ، ويلزمكم في الصانع وهذا محال ، ولأنه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكناً لذاته جاز ذلك في شريك الإله والجمع بين الصدين وهو يرفع الأمان عن القضايا العقلية ، وإذا ثبت أنه لا أول لإمكان وجود العالم كان القول بأنه تمتنع الوجود في الأزل منافياً له فمكان باطلا .

وثانيهما : أنكم إما أن تفسروا المحدث بأنه الذي يسكن مسبقاً بعدم نفسه أو بأنه الذي يسكن بوجود

الله تعالى أو بتفسير ثالث ، فإن كان الأول فيما أن تريدوا به أن العدم سابق عليه بالعلية أو بالشرف أو بالمسكان والكل باطل بالاتفاق ، أو تريدوا بأن العدم سابق عليه بالطبع لأن الممكن المستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات أسبق ما بالغير أو تريدوا به السبق بالزمان فهذا يوجب قدم الزمان ، لأنه إذا لم يكن المفهوم ذلك السبق أول وكان ذلك المفهوم مقتضى تحقق الزمان لزم أن لا يكون للزمان أول ، ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ماهو معلوم فالقول على هذا الوجه يوجب قدم الزمان ، وأما إن فسرتم الحدوث بسكونه مسبوقاً بوجود الله تعالى فإن أردتم السبق بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فالكل مسلم والسبق بالمسكان باطل بالاتفاق ، وأما بالزمان فإنه يوجب قدم الزمان على ما تقدم ، وإن أردتم بالحدوث معنى ثالثاً فليذكروه لتكلم عليه .

نزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم أن الجسم لو كان قديماً لكان إما أن يكون متحركاً أو ساكناً ، بيانه أن الحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد وهذان القسمان فرع الحصول في المكان ، وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه بسكونه متحركاً ولا بسكونه ساكناً ، تحقيقه أنه لو كان للعالم مكان لكان مكانه إما أن يكون مشاراً إليه بالحس أو لا يكون ، فإن كان مشاراً إليه كان إما متحركاً أو حالاً فيه ، فلو كان متحركاً أو حالاً فيه لكان مكان الجسم جسماً وكل جسم تصح عليه الحركة فإذا تصح الحركة في مكان المتحرك فلذلك المسكان مكان آخر فيفضى إلى وجود أجسام لا نهاية لها وهو محال وبتقدير تسليمه ، فالمقصود حاصل لأنها كلها أجسام وهي قابلة للحركة ، وكل ما يتحرك فإنه يتحرك من مكان إلى مكان ، فإذا لكل الأجسام مكان وذلك المسكان لا يكون جسماً لأن الخارج عن كل الأجسام لا يكون جسماً وإن لم يكن مشاراً إليه استحال أن يكون مكاناً للجسم ، لأن مكان الجسم هو الذي يصح أن يتحرك منه وإليه وذلك لا محالة مشاراً إليه .

سلمنا الحصر ، لكن لم لا يجوز أن يقال إنها كانت متحركة .

قوله : الحركة تقتضى المسبوقية بالغير والأولية وتنافيا .

قلنا الأولية تنافي بوجود حركة معينة لكن لم قلت إنها تنافي في وجود حركة قبل حركة الثاني في أول أما الوجه الثاني وهو أن المجموع فعل فاعل مختار وله أول قلت لا نسلم إنه فعل فاعل مختار .

بيانه أن الموجب قد يتخلف عنه الأثر إما لفوات شرط أو لحصول مانع فلم لا يجوز أن يقال المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات إلا أن كل حادث متقدم فقدمه شرط لأن يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعده بواسطة .

سلمنا أنه فعل المختار لكن لا نسلم أن فعل المختار محدث ، وذلك لأن وجود الحادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكن أبداً وإلا فقد كان متمماً لذاته ثم انقلب ممكناً وذلك محال وإذا كان كل واحد منهما ممكناً أولاً كان تأثير العاد في وجود الأثر جائز أزلاً ، سلمنا أن الأجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة .

قوله امتناع الحركة إما أن يكون لازماً للماهية أو لا يسكن قلنا الامتناع عدم فلا يعمل، سلمنا كونه مملاً لكنه لازم ووارد عليكم أيضاً فإن العالم ممنوع أن يسكن أزلياً فهذا الامتناع إن كان لازماً للماهية وجب أن يبقى ممنوعاً أبداً وإن لم يكن لازماً كان هذا اعترافاً بجواز كون العالم أزلياً وذلك يبطل قولكم .

أما الوجه الثاني فنقول : لا نسلم كون السكون وصفاً ثبوئياً سلمناه لكن لا نسلم افتقاره إلى المؤثر لأن علة الحاجة عندكم الحدوث فلا يمكنكم بيان اعتقار هذا السكون إلى المؤثر إلا إذا بينتم حدوثه وأنتم فرعتم حدوثه على هذه المقدمة فيصير ديراً .

سلمناه لكن لا نسلم أن القديم لا يندم ، فإن الله تعالى قادر من الأزل إلى الأبد على إيجاد العالم ، فبعد أن أوجده ما بقيت تلك القادرية لأن إيجاد الموجود محال ، فقد عدم ذلك التعلق القديم .

لا يقال إنه سبحانه وتعالى قادر على إيجادها بواسطة أن يدمه ثم يبيده مرة أخرى ، لانا نقول كلامنا في إثبات ذلك التعلق المخصوص أعني تعلق قدرته بإيجاد العالم ابتداء وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر ، وأيضاً ينتقض بأن الله تعالى كان عالماً في الأزل بأن العالم معدوم ، فإذا أوجده فقد زال ذلك العلم القديم .

والجواب عن الأول : أنه لا بداية لإمكان حدوث العالم ، لكن لا يلزم منه صحة كون العالم أزلياً ، كما أنا إذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقاً لعدم سبقاً زمانياً فإنه لا أول لصحة وجده مع هذا الشرط وإلا فسيتهدى في فرض التقدم إلى حيث لو وجد قبله بلحظة صار أزلياً وذلك محال ، ثم على فرض أنه لا بداية لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه أزلياً لما أن الأزلية وسبق عدمه بالزمان لا يجتمعا فكذلك .

وعن الثاني : أن تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجوده على وجود العالم عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض عندكم ، وكما أن ذلك التقدم ليس بالزمان ولما لم يمتد فكلنا هذا .

وعن الثالث : أنا إذا فرضنا جوهرين متجهزين متماثلين فنحن بالسكون بقاها على هذا الوجه وبالحركة أن لا تبقى تلك المماثلة بل يصير مماثل شيئاً آخر وعلى هذا التفسير لا حاجة إلى بيان ماهية المكان .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال العالم لم كان في الأزل جسماً واحداً والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يفرض إلا عند حصول الجزئين .

لانا نقول : بينا أن الواحد يستحيل أن ينقسم فلما صار العالم منقسماً الآن علمنا أنه لم يكن واحداً .

قوله الأزل نوع الحركة لا شخصها .

قلنا هذا باطل ، لأن الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضى ومن أمر حصل فاذاً ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال .

ثوله لم لا يجوز أن يكون المؤثر في الحارث موجباً لا مختاراً ويسكون كل سابق شرطاً لحصول اللاحق عن ذلك الموجب .

قلنا سنقيم الدلالة على فسادها في باب إثبات القادرية إن شاء الله تعالى .

قوله : لم لا يجوز أن يكون القديم فعلاً لفاعل مختار .

قلنا : قد تقدم إبطاله .

قوله : لم لا يجوز أن يكون ساكناً

قلنا لما تقدم قوله على الوجه الأول الامتناع عدم فلا يعقل ، قلنا بما ساء الجسم أو مباينته للجسم آخر وصف وجودي لأنه يقتضى الالمامة التي هي وصف عدمي .

قوله : يلزم هذا في صحة العالم .

قلنا : العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفة الثبوتية أما ههنا السكون ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه .

قوله : علة الحاجة للحدوث .

قلنا : بل الإمكان وهو تقدم بيانه .

قوله : تعلق قدرته تعالى بإيجاد العالم وتعلق علمه بأن العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجود العالم .

قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان أزلاً وأبداً (١) .

(١) أقول : هذه الحجة بما أوردها صاحب الكتاب وذكرها في تكمانيته والحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي التي تشتمل على أربع دعوى ، وهي أن كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، والدعوى الأربع هي إثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يتبع أن ينفك عما يجب أن يسبق عليه العدم ، وكان من الواجب على مصنف الكتاب أن يبين ماهية الأول حتى يقرر معنى لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل إما كذا وإما كذا ، وقد فسر بعض المتكلمين الأزل بتعني الأزلية وفسره بعضهم باستمرار وجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ، ولا شك أن كل واحد من الحركات لا تكون أزلية على أى تفسير فسر به الأزل كما ذكره في إبطال القسم الأول ، إنما الكلام في مجموع الحركات التي لا أول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت إن الأزلية تنافي بوجود حركة قبل حركة لا إلى أول . وجوابه عن ذلك بأن ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضى ومن أمر حصل ، فإذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى ليس بمفيد ، لأن النوع باق مع الأمور المنقضية والأمور الحاصلة وهو لم يورد حجة على أن ذلك النوع مسبوق بالعدم وماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام لأشخاصها وذلك لا ينافي الأزلية ويلزمه شيء آخر ، وذلك أنه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر ، فليس هي نفس الحصول وحده بل يجب أن يقترن بها معنى بعمدية الحصول السابق وهي أمر إضافي ، والإضافات عنده

غير ثبوتية وقد أعلن القول بوجود الحركة فيلزم أن يكون أحد جزئى ماهيتها معدوما فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحا أما قوله في الوجه الثانى من بيان امتناع كون الحركة أزلية أن كل الحركات محتاج إلى موجد مختار فغير بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه أنه لما قيد بالمرجى المختار لتختلف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة ، وسكر لو سلم له هذا لسلم فى كل واحد من الحركات ، أما المجموع والنوع فلم يثبت كونهما متخلفين عن مؤثرهما حتى يسوغ له الدلالة بالتخلف على كون الموجد مختارا ، وقد أحال فى الجواب بيان امتناع كون الموجد وجبا وكون كل سابق شرطا للحصول اللاحق إلى باب لإثبات القادر ، وفى ذلك لم يزد على قوله ، وأما حوادث لا أول لها فقد تقدم لإبطاله لكنه قال قبل ذلك فى المسألة التى ذكر فيها أن مدبر العالم واجب الوجود هكذا حال حدوثه ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل فى الحادث اللاحق وعند فتائه يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث ولا بد له من مؤثر ، وإن كان هو الحادث الذى عدم الآن لوم تمليل الوجود بالعدم وهو محال ، فيقال له لم لا يجوز أن يكون عدم السابق بعد وجوده شرطا لوجود اللاحق ، ولا يلزم من امتناع تعطيل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود بالعدم ، فإن عدم النعيم شرط فى إضاءة وجه الأرض من الشمس وعدم الدسومة شرط فى انصبغ الثوب من الصبغ .

وأما قوله فى الوجه الأول فى إبطال القسم الثانى بامتناع كون الجسم فى الأزل ساكنا إن صحة الحركة تتوقف على صحة وجود الحركة فى نفسها وقد مر بيان استحالتها فى الأزل فيقال له قد تبين مما مر إمكان استمرار نوع الحركة فى الأزل ، وإذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل ، وأيضا امتناع الحركة لا يكون لذاتها وهو عدمى والعدمى عنده لا يكون علة ولا معلولا ولا مضافا إذ الإضافة عدمية عنده أيضا فلا يكون لازما للمار ، وهو أن اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول ، وأشار إلى ذلك فى الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا يعمل .

وأما قوله فى الجواب : إن ماسة الجسم أو مباينته لجسم آخر وصف وجودى لأنه تقيض اللاماسة فنقول عليه قد مر الكلام على هذا التقرير وأيضا الماسة والمباينة إضافيتان وعندك لا شيء من الإضافات بموجود وأيضا السكون ليس لإضافيا ، فلا يصح تفسيره بالإضافات .

وبوله فى الوجه الثانى : إن السكون إن كان أزليا ولم يكن واجبا لذاته افتقر إلى مؤثر موجب ، والموجب إن لم يكن تأميره موقوفا على شرط امتنع زواله ، وإن كان موقوفا على شرط فذلك الشرط إن كان واجبا امتنع زوال السكون وإن كان ممكنا عاد التقسيم .

فيقال له : لا نسلم هذا بعد تسليم كون السكون ثبوتيا إلا بعد بيان امتناع كون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله ، لا إلى أول ولم يوجد ذلك البيان فى كلامك .

وقوله : من أراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الأجسام ليس بوارد لأن الدليل إن صح دل على امتناع وجود مالا ينفك أما عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك شيئا واحدا أو أشياء متماثلة أو مختلفة ، ولو ثبت اتفاق الاتصافات بهما أزلا لشيء لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان .

وأما الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية ، قالوا ونحن نبين في هذه الجهات امتناع حدوث العالم .

أما بالنظر إلى الفاعل بلان العالم لو كان محدثا لكان له مؤثر قديم ، فتخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إما أن يكون مرجح أولا لمرجح ، والأول باطل لأن النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز ، والثاني باطل لما سبق أن ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح محال .

وأما قوله في الوجه الأول من المناقضة إن إمكان وجود العالم لا أول له فالقول بأنه يتمتع الوجود في الأزل مناقض له وقوله في الجواب إنه لا بداية لإمكان حدوث العالم ، لكن أوليته مع فرض الحدوث محال فزاد في الجواب لفظ الحدوث ليصح له المغالطة ، وكان من الصواب أن يقول الإمكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان وإنما يتمتع وجود العالم أزلا مسكانه لاستناده إلى فاعل مختار أو غير ذلك ربما يقتضى حدوثه .

وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة : وهو أن سبق عدم الجسم على وجوده يقتضى قدم الزمان أن ذلك كالتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه ، لأنه يقول التقدم والتأخر يلحقان للزمان لذاته وبغيره به فتقدم عدم على الوجود محتاج إلى زمان يقعان فيه لعدم دخول الزمان المقتضى للتقدم وللتأخر في مفهومهما ، وأما بعض أجزاء الزمان فيتقدم على البعض الآخر لكون التقدم والتأخر داخلين في مفهومهما .

وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي بعده : وهو أن العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا ساكنا فإننا إذا فرضنا جوهرين متمايين عنيينا بالسكون بقتئهما على ذلك الوجه وبالحركة . والهما عنه ، تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفيد ، وذلك القول يقتضى أن الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا ساكنا ، وأيضا أن الجسم إذا تحرك كانت أجزاؤه ساكنة ابقائها على المماساة وأيضا لما كان العالم عبارة عن جميع الأجسام ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا ، وإن كانت أجزاؤه متحركة وساكنة وحينئذ بطل أصل الدلائل ومن قبل فسر الحركة والسكون بالحصول .

وقوله في تحقيق إمكان العالم إنه إما أن يكون معدوما أو موجودا ثم عارض بأن الحيز لو كان دديا كان الوجود في المعدوم ، وادعى أن ذلك محال ، واعتراضه ذلك باطل لأن ذلك يقتضى كون الجسم في مكان هو أمر عديم وليس ذلك بمتنع ، وقد وقع هنا في النسخ التي وقعت إلينا ترك ذكر امتناع كون المكان حالا في متحيز فكأنه قال يتمتع أن يكون ذلك المتحيز غير العالم لأنه حينئذ يجوز أن يكون داخلا لامتناع كون المكان داخل الممكن ، ولا يجوز أن يكون خارجا لأن خارج العالم لا متحيز ويمتنع أن يكون ذلك المتحيز هو العالم لاقتضاء الدور ، فإن العالم يكون فيه وهو في العالم .

وجوابه : أن الدور يلزم لو كانت لفظة « في » بمعنى واحد لكنها هنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالحل فلا يلزم الدور .

قوله : لو كان المكان جسما لصح عليه الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود أجسام لا نهاية لها ، ليس بصحيح لأن اللازم منه إما الانتهاء إلى جسم لا يصح عليه الحركة أو وجود أجسام لا نهاية لها .

وأما بالنظر إلى المادة فلأن كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والإمكان وصف ثبوتى فى الممكن فيستدعى موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ، ثم هى إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل وإلا لزم قدم المادة .

وأما بالنظر إلى الصورة فلأن الزمان لا يقبل العدم الزمانى لأن كل محدث فعده سابق على وجوده فمفهوم ذلك السبق أمر مغاير للعدم ، لأن العدم قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد ، وتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل أول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما فى الأول فقبل كل حادث حادث لا إلى أول .

وأما بالنظر إلى الغاية فهو أن يوجد العالم إن كان مختارا فلا بد له من غاية الإيجاد فكان مستكملا بذلك الإيجاد فكان ناقصا لذاته ، وإن لم يكن مختارا لكان موجبا لذاته فيلزم من قدمه قدم الأثر .

والجواب عن الأول أن اختصاص حدوث العالم بوقته المميز كاختصاص السكواكب بالموضع المميز من الفلك مع كونه بسيطا ، واختصاص أحد جانبي المنعم بالثمن المخصوص والجانب الآخر بالوقه ، ثم الجواب الحقيقى أن المقتضى لذلك الاختصاص تعلق إرادة الله تعالى بإحداثه فى ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى عن المرجح .

لا يقال تخصيص الأحداث بالوقت المميز يستدعى امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات وهذا يقتضى كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث .

ولأنا نقول : كما أنه يجوز امتياز وقت عن وقت وإن لم يكن للوقت وقت آخر ، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت .

وعن الثانى : أن يكون الإمكان ليس وصفا وجوديا على ماهر ، وأيضا فالمادة ممكنة فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى وهو محال .

فإن قلت المادة قديمة فإمكانها قائم بها أما إمكان الحادث لا يمكن قيامه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . قلت لو قام إمكان المادة بها لكان وجود المادة شرطا فى إمكانها ، لأن وجود المحل شرط فى وجود المحال فلو كان إمكان المادة قائمة بها لكان إمكانها مشروطا بوجودها ، لكن وجودها عرض مفارق والموقوف على العرض المفارق مفارق فالإمكان عرض مفارق هذا خلاف .

وعن الثالث أنك إذا قلت كل محدث فعده سابق على وجوده فقد اعترفت بكون المعدوم موصوفا بالسابقة فوصف العدم لا يجوز أن يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ، فثبت أن السابقة ليست صفة وجودية فيبطل كلامكم بالكلمة .

وعن الرابع : أناسيبن أنه تعالى فاعل مختار إن شاء الله العزيز (١) .

(١) أقول : أما التشكيك الأول بأن لإحداث العالم فى وقت دون وقت يقتضى ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح .

والجواب : بأنه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص ثفن المتمم بجانب دون بجانب فقير مفيد ، لأن في الأمور الموجودة يمكن أن يقال المريج هناك موجود وليس بمعلوم وأما في الأمور العدمية فلا يمكن ذلك .

وقوله في الجواب الحقيقي : بأن لإرادة الله تعالى تتعلق بأحد الوقتين تعلقتا واجبا من غير احتياج إلى مرجح دعوى مجردة عن الحجة ، والاعتراض عليه بأن القول بالترجيح يستدعي وجود الأوقات صحيح .

والجواب : أن الامتياز هناك كما لا يقتضى أن يكون للوقت كذلك لا يقتضى في امتياز العدم عن الوجود أن يكون لها وقت ليس بجواب عنه ، وقد مر الكلام في كون الوقتين غير محتاجين إلى وقت آخر والعدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما . والجواب الصحيح أن يقال الأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة لا تمايز بينها إلا في الوهم وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة لأنها يبتدىء وجود الزمان مع أول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا .

وأما التشكيك الثاني بأن كل محدث محتاج إلى مادة تسبقه وتكون محلا لإمكانه والمادة وإن حدثت احتاجت إلى مادة تسبقها والجواب عنه بأن الإمكان غير وجودي وأيضا المادة ممكنة فيلزم أن يقول إمكانها بمادة أخرى ليس بوارد ، لأن الإمكان الذي محله الماهية غير الإمكان الذي محله المادة ، فإن الأول منهما أمر عقلي يعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج إلى محل لأنه عندهم عرض موجود من جنس السكيف .

والجواب الصحيح : أن الأمور الإبداعية لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها وإمكانها لأنها يعقل عند وجودها وهو صفة لماهيتها التي لا ترجع قبل وجودها .

والتشكيك الثالث : بأن سبق العدم على الوجود يقتضى وجود حادث مثل ذلك الحادث . والجواب بآثار السابق ليس بثبوتها أيضا ليس بمفيد لأنهم يترفون بأن ذلك السبق ذهني يلزم من توهم القدم السابق إلا أنه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق ، وهو لم يبطل ذلك .

والتشكيك الرابع : بأن فعل المختار يكون لغاية يستعمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محل ، فلم يجب عنه إلا بقوله إنما سنبين أن الفاعل مختار .

والجواب الصحيح على رأى بعض المتكلمين : أن الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى رأى بعضهم أنه لا غاية هناك ، وعند الملائكة أن الغاية هناك نفس الفاعل لأنه تعالى إنما يفعل لذلك ولأنه فوق السكال ، فهذا ما أورده المصنف . والحكم فيه وعليه في هذا الباب وبقي علينا أن نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسألة الحدوث فقول :

الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في هذه المسألة يحتاج إلى إقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوى

(مسألة : الأجسام بأثرها متماثلة خلافا للنظام)

واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه .

أولها : أن الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض تلبس بعضها ببعض ولولا تماثلها لما كان كذلك الاعتراض
أن هذه الدلالة إنما تصح في حق من تصفح جميع الأجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ماعداها ، وأما قبل

الأربع المذكورة وهو امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي فنورد أولا ما قيل فيه وعليه ثم
أذكر ما عندي فيه فأقول .

الأوائل قالوا في وجوب تنهاى الحوادث الماضية : أنه لما كان كل واحد منها حادثا كان السكك حادثا تراعى
عليه بأن حكم السكك ربما يخالف الحكم على الأحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان بتطرفة إلى الحوادث الماضية فتكون
متناهية ، وعروض المعلومات الله تعالى ومقدوراتها فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونها غير متناهيتين ، ثم قال
المحلون منهم الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدأة من الآن مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدأة في مثل هذا
الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وأطبقت إحداها على الأخرى في الزمان ، بأن يجعل المبدأ واحدا وعما
في الذهاب إلى الماضي متطابقان استحالة تساويهما ، ولما كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي هي الآن
وهي السنة الماضية وعدمها واحدا ، واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لأن
ما ينقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فإذا يجب أن يكون المبتدأة من السنة الماضية في
جانب الماضي أنقص من المبتدأة الآن في ذلك الجانب ، ولا يمكن ذلك إلا بانتهائه قبل انتهاء المبتدأة من الآن
ويكون الانقص متناحيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناحيا فيكون السكك متناحيا .

واعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه
وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ، ومن البين أنهما لا يمتثلان في الوجود معا فتلاعن توهم التطبيق فيهما في الوجود ،
فإذا هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وأيضا الزيادة والنقصان إنما فرض
في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناديه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم في
هذا الموضع .

وأنا أقول : إن كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده ويكون لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان ،
فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه
لاحق كانت السوابق والسوابق حق المتباينين بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق
ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه ، فإذا اللواحق متناهية في الماضي
لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق ، والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه متناهية أيضا ، فإذا قد تم هذا
الدليل في سقوط ما عارض عليه منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور ، هذا ما عندي فيه
وأعود إلى النظر فيما في الكتاب .

ذلك فليس إلا الترجيح بالظن .

وثانها بأسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية .

الاعتراض أنه لم يصح هندا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية وأن جرم الفلك قابل للصفات المراتبية وقصة إبراهيم عليه السلام جزئية فلا تدل على الحكم الكلي ، وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال إن الله تعالى خلق في بدن إبراهيم كيفية عندها يستلزم ناسية النار كما في النعامة ، ثم بتقدير استواء الشكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية لأن الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في المازومات .

وثالثها : أن الجسم لا معنى له إلا الحاصل في الحيز والأجسام بأسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية ، والاعتراض أن الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكماً من أحكامها وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات (١) .

(مسألة : الأجسام باقية خلافاً للنظام)

لنا أنه يصح وجودها في الزمان الأول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو منقوض على قول أصحابنا بالاعراض ، ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس لما عرفت أن عند تعاقب الأمثال يظنها الحس واحداً مستمرا ، لأنه منقوض بالألوان على قول أصحابنا بالاعراض وما يقال أنا أعلم بالضروره أني أنا الذي كنت بالذاكرة فهو بناء على النفس الناطقة ولأن هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط بل لا بد فيه من أعراض مخصوصة وهي غير باقية ، وإذا كان أحد أجراء الهوية غير باقية كانت الهوية غير باقية (٢) .

(مسألة : النداحل محال في الأجسام خلافاً للنظام)

(١) أقول : الحد الدال على ماهية الجسم ، على اختلاف الأفعال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ، ولذلك اتفق الكل على تماثله ، فإن المخالفات إذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الجسم إما القابل للأمد أو المشتمل عليها ويراد بها الطبيعي والتعليمي . والنظام يقول بتخالفه المتخالف خواصها وذلك بوجوب تخالف الأنواع لا تخالف المقوم في الحدود ، وذكروا أن أتق الدين العجّال أيضاً ذهب إلى تخالف الأجسام وأنا مارأيت في كلامه إلا ما قاله الجمهور .

(٢) أقول : هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقال بعضهم إنه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء بذهب وهم النقلة إلى أنه لا يقول ببقائها ، والأولى دعوى الضرورة في بقاء الأجسام ، ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه بما ذكره في باب السفسطة ، وقيل إنه قال بذلك لأنه قال بأن الإعدام من المؤثر غير معقول وأنه لا أحد للأجسام حتى يقولوا أنه يتنقبطان للحد ولا يقول بشيئ من المعدوم حال العدم ، ومذهبه أن الأجسام تنقبط عند القسمة ، فلا بد له من القول بأنها لا تبقى كما قيل في الاعراض .

لأنها متماثلة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذات واللوازم والعوارض فيفضى إلى اتحاد الاثنين (١) .

مسألة الأجسام يجوز خلوها عن الألوان والطعوم والروائح خلافا لأصحابنا

لنا أن الهواء لا لون له ولا طعم له احتجوا بقياس اللون على السكون وبقياس ما قبل الانصاف على ما بعد الأول خال عن الجامع ، وأما الثاني فعندنا يجوز خلوه عما لا يبقى بعد الانصاف بها ، وأما الباقي فهو لا يتنقى عن المحل إلا بضد يزيله ، فإن صح هذا ظهر الفرق وإلا منعنا الحكم في الأصل (٢) .

(مسألة : الأجسام مرئية خلافا للفلاسفة)

لنا أنا نرى الطويل والعريض والطول لا يكون عرضا لأنه ثبت كون الجسم مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ ، ولو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بأكثر من محلين ، فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقدارا مما ليس موصوفا فيكون الطويل قابلا للتقسمة وهو محال ، وإذا كان الطول الجوهر والطويل مرئي فيكون الجوهر مرئيا الاعتراض أنا تباعدنا على إثبات الجوهر الفرد ولكن لا نسلم أن الطول نفس الجوهر وإلا لكان الجوهر الفرد طويلا فيعود الانقسام ، بل هو عبارة عن تألف الجواهر في سمت مخصوص والتأليف عرض ، فلم لا يجوز أن يكون المرئي هو التأليف .

وأجيب عنه بأنا نرى الطويل حاصلا في الحيز وذلك يعقل في العرض فعلنا أن المرئي هو الجهر فعبه أن يكون ذلك كلاما غير الأول (٣) .

(١) أقول : لما ألزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المنتهية في الجسم المنتهية لومه القول بتداخل الجواهر والدليل الذي ذكره المصنف عام في الأجسام والأعراض ، والنظام لا يقول بتماثل الأجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد هو حكم بديهية العقل بأن الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد ، وأما في الأعراض فوضع نظر لأن القائنين بوجود الفصول المشتركة للسكيات يجوزوا اجتماع النقط في محل واحد مطلقا ، واجتماع الخطوط لا في جهة الطول واجتماع السطوح لا في جهة الطول والعرض .

(٢) أقول : لعل هذا من أثر الحسن الأشعري ، وقيل لم يكن مراده ما فهم من شأنه أن يحس به من غير مانع يقضى النفي وإلا لادى إلى الفسطة ، وادعوا أن أبا الحسن قاس اللون على السكون يعني لما امتنع خلوه الجسم عن السكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ، ومنع المصنف هذا القياس لخلو حكمي اللون والسكون عن الجامع ، وأيضا اتفق الفريقان على أن أبا الحسن والمعتزلة على امتناع خلوه الجسم عن الأعراض التي هي قارة في الحس كالألوان لا التي غير قارة كالأصوات بعد انصافها ، أما الأشعري فلا إجراء إلا أداة بخلق أمثالها عتيب زوالها ، وأما المعتزلة فلا امتناع انتفاءها من غير طريقان الضد عليها فقياس أبو الحسن ما قبل الانصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلوه الجسم عنها بعد الانصاف امتنع خلوه عنها قبل الانصاف قياسا عليه ، فنع المصنف هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو أن امتناع الخلو بعد الانصاف موقوف على طريقان الضد وقبل الانصاف ليس هكذا ، فإن صح هذا ظهر الفرق وإلا منعنا الحكم في الأصل وقلنا يجوز الخلو بعد الانصاف أى خالفنا الاتفاق .

(٣) أقول : الفلاسفة لا ينكرون كون الأجسام مرئية بل إنما يقولون الأجسام مرئية بتوسط الألوان

(مسألة : الخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافا لأرسطاطليس وأتباعه)

والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه .

لنا إذا رفعنا صفحة عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة وإلا وقع الفكك فيها ، وفي أول زمان الارتفاع حال وسطها ، لأن حصول الجسم هناك لا يكون بعد مروره في الطرف فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط فيكون الوسط خاليا ، ولأن الجسم إذا انتقل من مكانه إلى مكان فالمكان المنتقل إليه إن كان خاليا قبل ذلك فقد حصل الغرض ، وإن كان مملوا فالذي كان فيه إن لم ينتقل عنه لزم التداخل ، وإن انتقل عنه فإما أن ينتقل إلى مكان الجسم المنتقل إليه فيلزم منه الدور ، ولأنه يتوقف حركة كل واحد منهما على مكانه ، على حركة الآخر عن مكانه أو إلى مكان آخر ، والكلام فيه كما في الأول فيلزم أن البقعة إذا تحركت أن يتدافع جملة كرة العالم وهو بالكل احتجوا : بأن الخلاء يحتمل التقدير فيكون مقدارا .

جوابه : لأنسلم أنه يحتمل التقدير على سبيل التحقيق بل على سبيل التقدير ، كما أنا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط واقعا خارج العالم ، لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم ، كذا ههنا (١) .

والأضواء ، وليست بمرئية بذاتها من غير توسط شيء . وإلا لرؤى الهواء ، والأشعة يقولون عند إجابات الرؤية في الله سبحانه أن مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا ، وصاحب الكتاب بين في الدليل الأول أن المرئي هو الجوهر مع التأليف ثم ذهب في المنع إلى تجويز كون التأليف هو المرئي .

والأصوب أن يقول : كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئيا لا يقتضى كون جزئه الذي هو الجوهر مرئيا ، وهي أن جواهرهم الذي أجابوا به انتقال إلى دليل غيره ، وهو أن المرئي يرى حاصلا في الحيز فليس بعرض ، فإن الدليل الأول هو أن المرئي يرى طويلا فليس بعرض ، وبأنه صحيح وظاهر أن كلا الدليلين ضعيف .

(١) أقول : إذا رفعت الصفحة الملساء عن مثلها رفعا مستويا من غير ميل إلى جانب ارتفعت للثقلانية معها وذلك عما يستعمله أهل الحيل في مقام سددهم ، ثم إذا مالت إلى جانب البعض ارتفع أكثر من البعض الآخر ودخل الهواء في الوسط ، وأما الجسم المنتقل من مكان إلى مكان فيلزم المحال الذي ذكره لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيان ، لكن القائلين بنفي الخلاء يقولون بهما وهما عبارتان عن ازدياد حجم الجسم وانقصاصه من غير دخول شيء فيه أو خروج شيء عنه ، وذلك لما يقع في الأجسام الرشيقة القوام كالهواء فإذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان تكاثفت الأجسام التي في الجهة المنتقل إليها وتخلخل للشيء في الجهة المنتقل عنها ، والخلاء الذي هو بين الجسمين يتقدر ، وإن لم يتقدر فإن بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض وإن لم يكن هناك فأرض ولا فرض بخلاف فرض قطر العالم أكبر أو أصغر عما هو الآن .

قالوا : ولولا ضرورة الخلاء لما بقى الماء في الهواء معلقا في بركة الماء ولما تحرك إلى فوق في آلات مثل الآلة التي يحدث بها البول من صاحب أسر البول يسمى بأنابيب وغيرها من آلات أصحاب الحيل ، والمناقضة بالمصاحبة لا ينشئ مع إمكان التخلخل والتكاثف .

ثانيه: الحركة في المالا الذي نسبة رفته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء لما يقع لا في زمان إذا لم يكن استحقاقها الزمان لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد^١ .

(مسألة : الأجسام متناهية غلافا للهند)

لنا أنا إذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للأول ، فأما إذا مال المتناهي عن المرازاة إلى المسامته فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامته ، لكن ذلك محال ، إذ لا نقطة إلا وفوقها أخرى فتكون

(١) أقول : المسألة التي أوردتها ههنا تستعمل في نفي الخلاء وفي إثبات الميل أعني الاعتقاد فيقولون الحركة في الخلاء تقع في زمان لا محالة وفي الماء مثلا في زمان أطول ، لسكون قوام الماء مقارفا المتحرك وقوامات الأجسام قابلة للتزيد والتقص ، فإذا فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه إلى قوام الماء نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمان مساو للحركة في الخلاء فيكون وجود المفارق وعدمه سواء وهذا محال ، فإذا الخلاء تمتنع الوجود .

وأما في إثبات الميل فيقولون : الحركة مع عدم الميل تقتضي زمانا ومع ميل مفروض زمانا أقل من ذلك الزمان لما نفاقة الميل ، والميل قابل لشدة وضعف ، فإذا فرض جسم يكون نسبة ميل إلى الميل المفروض نسبة زمان عدم الميل إلى زمان ذي الميل المفروض ، وكان زمان حركته مساويا لزمان حركة عدم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هذا خلف ، فإذا الجسم لا يخلو عن ميل وهو المطلوب .

قالوا : وليس لقائل أن يقول : أو مع عدم الميل يقع لا في زمان والزمان يتوزع على المنحركات بحسب رقة القوام وكثافته أو بحسب قلة الميل وكثافته ، لأن المتحرك يستحق زمانا لذاتها ، فإن قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها ، هذا ما يقولون في هذا الموضع .

واعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال : لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فصل زمان الحركة على الحركة في الخلاء أو مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة أو على الميل القليل والكثير ، ويكون زمان حركته كل جسم بمجموع زمان حركته لولا القيام أو الميل مع عصاة القوام أو الميل مساويا لزمان حركة عديمها . وأجيب عنه : بأن الحركة يستحيل أن توجد إلا في حدها من السرعة والبطء ، وزمان السرعة والبطءة مختلفان ، فالحركة وإن كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل أن يعنى لها زمان ، فإن كل زمان معنى يجب أن يكون قابلا للنقصان والزيادة وحينئذ كانت مع حد من السرعة والبطء وفرضت مجردة عنها هذا خلف ، فهذا ما قيل في هذا الموضع .

وما في الكتاب جواب سؤال وتقريره هكذا : الحركة في المالا الذي نسبته فيه إلى رقة الماء لما أن يقع في زمان أو لا في زمان ، لكن يستحيل أن يقع في زمان لأنه يستلزم كون الحركة في المالا الذي هو أرق من ذلك المالا أسرع من الحركة في الخلاء ، والمقاوم يجب أن يحمل الزمان أكثر وعلى هذا التقدير بجملة أول ، هذا خلف ، فإذا تلك الحركة تقع لا في زمان ، وذلك لما يمكن إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم الفساد ، ويلزم منه ما ذكره أبو البركات - رحمه الله بعينه .

المسامنة مع التفوقانية قبل المسامنة مع التحتانية ، فلأن فرض خط غير متناهية يفضى إلى هذا الحال (١) .

احتج الخصم بأن الاجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها بأسرها إما أن يتميز فيه جانب عن جانب فيكون محالا وإما أن لا يتميز فإن تميز لم يكن ذلك عندما محضا لأن لنفى المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز ، بل لابد وأن يكون أمرا وجوديا ولا شك في أنه إما أن يكون مشاراً إليه فيكون مقدارا أو يكون جسما فالخارج عن كل الاجسام جسم هذا خلف ، وإن لم يتميز جانب فيه عن جانب فهذا محال عن بدهة العقل ، لأن العقل الصريح يشهد بأن الطرف الذى يلي القطب اليمين غير الذى يلي القطب الشمالى ، فإفكار ذلك مكابرة في البدييات .

الجواب أما المتكلمون فقد سلموا أحيارا متميزة خارج العالم غير متناهية ، وزعموا أنها أمور تقديرية غير موجودة وهذا ضعيف ، لأن المقدر هو الذى لا وجود له إلا فى الذهن والذى لا وجود له إلا فى الذهن إن لم يكن مطابقا للخارج كان ذلك فرضا كاذبا وإن كان مطابقا لزم منه وجود الأحياء فى نفس الأمر وحينئذ يعود الإلزام وأما الحكماء فإنهم أصرروا على أن خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وأن الحاكم بهذا التميز هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول (٢) .

(مسألة : العالم لا يجب أن يكون أبديا خلافا للفلاسفة والكرامية)

لنا أن ما لم يكن أزليا وجب أن لا يكون أبديا لأن ما لا يكون أزليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول

(١) أقول : هذا دليل أو رده الحكماء فى هذا الموضع ، قالوا لو كانت الأبعاد غير متناهية لامتنت الحركة على الاستدارة ، إذ يجب أن ينتقل القطر الموازى لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة إلى المسامنة فيكون للمسامة أول ، ويمتنع أن يكون لها أول لما ذكره المصنف ، فإذا الحركة المستديرة على ذلك التقدير تمتنع الوقوع لكنها موجودة ، فإذا البعد غير المتناهى تمتنع الوجود وفيه نظر ، لأن الأمور الواقعة فى الزمان إنما يكون أوائها أن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة وإن مبدأها هو الآن الذى لم يشرع المتحرك فى الحركة بعد وكل آن بعد ذلك الآن ، فإن الحركة قد عبر عنها جزء حن وصل إليه وذلك الجزء يقبل القسمة إلى ما لا نهاية لذلك مسامنة الخط للخط بعد الموازاة فإنها تقع فى زمان بخلاف مسامنة الخط للنقطة الواقعة فى آن فبتبدأ المسامنة تكون آن الموازاة وكل آن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامنته بعد آن غير من المسامنة شئ ينقسم إلى ما لا نهاية ، وبأن من ذلك أن الحال الذى ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهى الخط ولا تناهيه .

(٢) أقول : المتكلمون سلموا أحيارا غير متناهية ولم يزعموا أنها تقديرية ، بل زعموا أن التمايز فيها تقديرى وذلك هو القول بالخلاء الذى شغلته الاجسام ويكون مكانا حيزا لها .

وأما قوله : الذى يلي القطب الشمالى غير الذى يلي الجنوبي ، يقولون فى جوابه أن هذا التمايز فى القطبين وهما وجوديان وفى الخلاء الذى يليهما تقديرى يتوهم بالقياس إليهما ولولاها لم يكن مبين أصلا والحكماء القائلون بأن الامسكنة سطوح الحادئات يقولون هذه الأحياء وهمية والحكم بوجودها فى الخارج كاذب وما لا وجود له أصلا لا يكون فيه امتياز أصلا .

من لوازم تلك الماهية فكون الماهية قابلة للعدم أبداً ، أما الفلاسفة فقد احتجوا بأمر أحدها أن المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثباتها أنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعديه بالزمان فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا خلف ، وثالثها أن كل ما يقبل العدم فإمكان عدمه حاصل قبل عدمه ، وذلك الإمكان لا بد له من محل أى لا بد من شيء محكوم عليه بأنه الاتصاف بذلك العدم ، وذلك ليس هو وجود الشيء لأن الذي يمكن اتصافه بالشيء لا بد وأن يكون ثابتاً مع ذلك الشيء ، ووجود ذلك الشيء لا يتقرر مع عدمه فإذا فلا بد من شيء آخر يقوم بإمكان عدمه وذلك هو الهيولى ، فإذا كل ما صح عليه العدم فله هيولى فلو صح العدم على الهيولى لافتقر إلى هيولى أخرى لا إلى نهاية ، فإذا الهيولى لا تقبل العدم ، وقد ثبت أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية فإذا عدم الجسم محال^(١) احتج الكرامية المسلمون على وجوب أبدية العالم بأن عدم العالم بعد وجوده ، إما أن يكون بإعدام معدوم أو بطريان ضد أو بانتفاء شرط ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بعدم العالم باطل بعد وجوده ، وإنما قلنا أنه لا يجوز أن يعدم بالإعدام لأن الإعدام إن كان أمراً وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم وإلا لكان الوجود عين العدم ، بل غايته أن يقتضى عدم الجوهر فيكون ذلك إعداماً بالضد ، وليس هذا هو هذا القسم بل هو القسم الثانى ، وإن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً فيمتنع إسناده إلى المؤثر لأنه لا فرق في العقل بين أن يقال لم يفعل البتة ، وبين أن يقال فعل العدم وإلا فيكون أحد العدمين مخالفاً للثاني فيكون لكل واحد من العدمين تغير وثبوت فيكون العدم ثبوتياً هذا خلف .

ولما قلنا إنه لا يجوز أن يعدم لحدوث الضد لوجهين .

أحدهما : أن حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد الآخر معللاً بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال .

الثانى : وهو أن التضاد حاصل فى الجانبين وليس انتفاء أحدهما أولى من العكس ، فإما أن ينتفى كل واحد منهما بالآخر وهو محال ، لأن المؤثر فى عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر حاصل مع المؤثر فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجودان معاً فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو محال ، أو لا ينتفى واحد بالآخر فيلزم اجتماع الضدين .

لا يقال : الحادث أقوى من الباقى لأن الحادث حال حدوثه متعلق بالسبب والباقى ليس كذلك ، ولأن الحادث

(١) أقول : إنه استدل على دعواه بكون العالم ممكناً لذاته وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها إلى أنه واجب لغيره وليس بين أمرين منافاة يقتضى مخالفتها أما فى الدلائل الأول فظاهر أنه أسند امتناع عدمه إلى وقته الموجب وأما فى الدليل الثانى فلأن امتناع عدم الزمان المقيد بكونه بعد وجوده وذلك لا يزول على امتناعه لذاته ، وأما فى الدليل الثالث فلم يفرق بين الإمكان الذاتى والإمكان بمعنى الاستعداد فكما بينا فيما مر والإمكان الثانى يقتضى الاحتياج إلى المادة دون الأول ولم يدع أحد الخصمين ذلك الإمكان وامتناع العدم بهذا المعنى ليست لذات الممكن لذاته إنما يكون عند من يقول به لاحتياج المنعدم إلى المادة السابقة فقد بين أن الدلائل التى أوردها دلت على الامتناع بالغير وذلك لا يخالف ما ادعاه .

حال حدوثه لو عدم لزوم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقي ، ولأنه يجوز أن يكون عدم الحادث أكثر فيكون أقوى .

لأننا نهيىب عن الأول بأننا بينا أن الباقي حال بقائه متعلق السبب ، وعن الثانى أنا لانقول الحادث يوجد ويعدم معا بل نقول الباقي يمنع الحادث من الدخول فى الوجود ، وعن الثالث أنه بناء على جواز اجتماع المثلين وهو محال وإنما قلنا أنه لا يجوز أن يكون لانتفاء الشرط لأن ذلك الشرط لا يكون إلا العرض لأن الشرط هو الخارج عن ماهية الشئ . فيكون عرضا فيكون الجوهر محتاجا إلى العرض وكان العرض محتاجا إلى الجوهر فيلزم الدور وهو محال .

والجواب عن الثلاثة الأول ما تقدم فى مسألة الحدوث وعن الرابع أن نقول لم لا يجوز أن يعدم بإعدام الفاعل . قوله الإعدام إما أن يكون أمرا وجوديا أو لا يكون قلنا يقتضى أن لا يعدم شئ البتة ، لأنه يقال إذا عدم الشئ فلم يتجدد أمر أم لا يتجدد ، فإن لم يتجدد أمر فهو لم يعدم ، وإن تجدد فالتجدد عدم أو وجود ، لا جاز أن يكون عدما لأنه لا فرق بين أن يقال لم يتجدد وبين أن يقال تجدد العدم وإلا فأحد العدمين يخالف الآخر وهو محال وإن كان وجوديا كان حدوثا لموجود آخر لا عدما للوجود الأول ، سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضد .

وقوله فى الوجه الأول : حدوث الحادث متوقف على عدم الباقي قلت لا نسلم فإن عندنا عدم الباقي معلول الحادث ، والملة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها إلى المعلول .

قوله فى الوجه الثانى : المضادة حاصلة من الجانبين ، قلنا لم لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه وإن كنا لانعرف لية كون الحدوث سلبا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط ، بيانه هو أن العرض لا يبق والجوهر يمتنع الخلو عندنا ، فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر .

قوله : يلزم الدور قلنا لم لا يجوز أن يقال الجوهر والعرض يتلازمان وإن لم يكن لاحدهما حاجة إلى الآخر كما فى المتضادين ومعلولى الملة الواحدة فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر (١) .

(١) أقول : مذهب الكرامية أن العالم محدث بمنع الفناء وإليه ذهب الجاحظ وقال الاشعرية وأبو على الجبائى يجوز فناء العالم عقلا ، وقال أبو هاشم إنما يعرف ذلك بالسمع ثم أن الاشعرية قالوا إنه يفنى من جهة أن الله تعالى لا يخلق الأعراض التى يحتاج الجواهر إلى وجودها ، أما القاضى أبو بكر قال فى بعض المواضع أن تلك الأعراض هى الأكوان وقال فى بعض المواضع أن الماعل المختار يفنى بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال فى موضع آخر أن الجوهر يحتاج إلى نوع من كل جنس من أجناس الأعراض ، فإذا لم يخلق أى نوع كان انعدام الجوهر وقال إمام الحرمين بمثل ذلك ، وقال بعضهم إذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكمبي ، وقال أبو المذيل كما أنه قال كن فسكان يقول افن فيفنى ، وقال أبو على وأبو هاشم إن الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الأجسام وهو لا يبق ، وأبو على يقول إنه يخلق لكل جوهر فناء والباقيون قالوا بأن فناء واحدا يكنى لإفناء الكل فهذه مذاهبهم .

وقول المصنف فى الإعدام : إنه باطل لأنه لا فرق بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال جعل العدم ليس بشئ ، وذلك أن الفرق بينهما حاصل فى بديهية النظر ، فإن الذول بأنه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان ←

وعدم صدور شيء عن الفاعل ، والقول بأنه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد أن لم يكن وصدوره عن فاعل وتمايز العدمين يكون بانقسامهما إلى وجودين أو بانقسام أحدهما دون الآخر .

وقوله في الجواب : أن هذا يقتضى أن لا يعدم شيء البتة ليس بجواب لإنما هو زيادة الإشكال وتأكيده أقول من يقول بالإعدام غير ممكن إلا بطريقتين الضد وانتفاء الشرط وهو مذهب أكثر المتكلمين كما ذكره وهو أن عدم الباقي معلول الحادث وقولهم إن الحادث لا يكون أقوى من الباقي بكونه متعلق السبب لأن الباقي حال البقاء أيضا متعلق السبب ليس بصحيح ، لأن الباقي عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب ، وأما عند القائلين بأنه يحتاج إلى سبب مبق ، فجوابهم أن الموجد أقوى من المبقى ، لأن الإيجاد إعطاء الوجود الذى لم يكن أصلا والتبقي حفظ الوجود الحاصل ولكونه أفزى ترجح للحادث حال الحدوث لكان موجودا معدوما معا وهو محال ، والباقي لو عدم بسبب حادث مالمز منه محال .

ثم الجواب بأن الباقي يمنع الحادث عن أن يصير موجودا ولا يلزم منه محال ليس بمرهق ، فإن الباقي لو كان بحيث يمنع لكان أقوى ، وليس كذلك ، والاغتراف بتجريد كون الحادث أكثر عددا من الباقي ، والجواب بامتناع اجتماع المثليين ليس بما ذهب إليه ويتم جواب الوجه الثانى من إبطال الإعدام بطريقتين الضد ، وهو أن التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجريد كون الحادث أقوى لترجح الموجد على المبقى ، وأما إبطال الإعدام بسبب انتفاء الشرط وأن الشرط لا يكون إلا عرضا فدهوى مجردة فإن من الجائر أن يكون شرطا هناك غير العرض كما يكون الجود الذى هو المحل شرطا في إيجاد الأعراض فيه ، وأيضا يجوز أن يكون الشرط لا جوهر ولا عرضا بل أمرا عديميا ، وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك لأمر يقتضى انعدام المشروط ، وبيان المصنف كون العرض شرطا في الإعدام بأن العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فيعدم بانعدامه ليس بما يفيد مع هؤلاء المخصوص ، لأن السكرامين لا يقولون بذلك كالمتمتلة ، وأما لزوم الدور بسبب احتياج الجوهر إلى العرض فباطل لأن الدور يكون إذا كان المحتاج محتاجا إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه ، وهمنا ليس كذلك فإن احتياج الجوهر إلى عرض لا بعينه لا إلى عرض معين ، والعرض المعين محتاج إلى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور .

وجواب المصنف بتجريد التلازم من غير احتياج لأحدهما إلى الآخر ليس بفيد ههنا فإن العرض يحتاج في وجوده إلى الجسم والتلازم وإن كان باحتياج كل واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محال لكنه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر ، وإلى ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول فإن ذلك يكون مصاحبة عامة وهى لا تقتضى امتناع الانفصاك ، وإيراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فإن إضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافته ، ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما إلى آخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور .

وأما قوله : في الانتقال بالجواب إلى الجواب عن الثلاثة الأولى ما تقدم في مسألة الحدوث ، فتلك الثلاثة هى التى أوردها من جانب الملاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان بعد وجوده واحتياج ما يجوز عدمه إلى مادة قبل عدمه وقد مر الكلام فيها .

تقسيم الأجسام

الجسم إما أن يكون بسيطاً وهو الذى يشابه كل واحد من أجزائه كله فى تمام الماهية ، وإما مركب وهو الذى لا يكون كذلك ، أما البسيط فإما فلكى وإما عنصرى .

(الجسم الفلكى)

أما الأجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة أنها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ، ولا يصح الحرق والالتئام والسكون والفساد عليها واحتجوا بأن الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الإشارة فتكون موجودة لأن النقي لا يتميز فيه وهى غير منقسمة وإلا لكان المتحرك إذا وصل إلى أحد نصفها وبقي متحركاً فإما أن يقال إنه لا يتحرك عن الجهة فتكون الجهة ذلك الحد لا ماورائه أو لا إليها فحينئذ لا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة ماورائه فثبت أن الجهة حد غير منقسم ثم بينوا أنه لا بد من محدد كرى يتحدد الفوق والتحت بمحيطه ومركزه ثم قالوا وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة وإلا كانت الجسمتان أهنى ما عنه وما لإيه خاصتان لا به وإذا لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة لزم أن لا يكون ثقيلاً ولا خفيفاً لأن الثقل هو الذى يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة ولم يقبل الحرق والالتئام لأن ذلك حركة مستقيمة وإذا لم يقبل الحرق كان بسيطاً لأن كل مركب قابل للانفلال وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن أن يتحصل على الوضع الذى حصل عليه الجزء الآخر وكل ما كان كذلك كان قابلاً للحركة وكل ما كان كذلك ففيه ميل يحركه وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة فحركته ليست بطبيعية وإلا لتحرك بالطبع عما عنه يحرك بالطبع فيكون الطبيعة الواحدة طالية للشيء الواحد وهاربه عنه وهو محال ولا قسرية لأن القسر ما يكون على خلاف الطبع وهناك لا طبع فلا قسر فتلك الحركة إرادية فالسما حيوان متحرك بالإرادة والجواب عن هذه المسكيات مستهمل فى كتاب الكلامية والحكمة (١) .

(١) أقول : إنما بنى الفلاسفة لإثبات الجهات ومحددوها على القول بقناهى الأبعاد ، وقالوا لما كانت الأبعاد متناهية فالإشارة الحسية لا يمكن أن تذهب إلى غير النهاية ولا المتحرك القاصد جهة ولوجوب كون المشار لإيه بالحس موجوداً تكون الجهة موجودة وكل موجود قابل للإشارة ، فإما أن يكون جسماً أو جسمانياً ولا يجوز أن تكون الجهة جسماً لأن كل جسم قابل للتجزئة ولا شيء من الجهة بقابل لها لما ذكره ، فإذا الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة ، وكل جهة تشتمل على مأخذين ضرورة ، والجسم الذى يتحدد به الجهة لا يجوز أن مركب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات وجوب كون الجهات متقدمة على أجزائها ثم عليها ، فإذا المحدد يكون بسيطاً فى نفسه متشابهاً فى شكله ولا يشابه فى الشكل غير الكرة فإذا هو كرة ، ولا يمكن أن يحدد ما هو خارج عنه لاحتياجه فى التعلق بما هو خارج عنه إلى الجهة المتقدمة عليها فإذا تحدد ما هو داخل فيه ولا يتميز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة إلا بالمركز أو بالمحيط فإذا يتحدد به جهتان هما مأخذ امتداد واحد لا غير وهما العلو والسفل ، وما عداهما لا يكون متميزاً بالطبع بل إن كان فيها امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال وبساطة المحدد يمكن أن يبين بما قلنا وإن كان بيانها بامتناع الحرق عليه أيضاً يمكن كما ذكره وأما بيان وجوب الحركة فى المحدد فلا يتأتى إلا بمقدمتين أحدهما أن الجسم لا يخلو عن ميل وثانيهما أن الجسم البسيط يتمتع أن يكون فيه ميلان مختلفى الجهة ويمتنع أن يتحرك المحدد حركة غير المستديرة فإذا فيها ميل مستدير ←

(الأجسام العنصرية)

أما العناصر: فزعموا أن الأرض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وأنها كرات منطوق بعضها على البعض إلا الماء وزعموا أن الحركة مستحقة فالجزم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة واللطافة وهو النار والذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الأرض والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تاليا في اللطافة والذي يلاصق الأرض يتلوها في الكثافة فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر إلا أن هذا الكلام يقتضى أن يكون الأرض أبرد من الهواء وهو على خلاف قولهم وأن يكون النار في غاية الرطوبة لأن الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة القبول للأشكال لا بسهولة الالتصاق بالتحيز ولأنهم يمكن الهواء رطبا^(١) ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكون والفساد لأن النار عند انطفائها تنقلب إلى هواء والهواء إذا برد صار ماء ولذلك تجمع قطرات الماء في طرف الكوز المبرد بانجذاب الماء ينقلب أرضا كما يفعله أصحاب الأكسير^(٢) وأما المركبات فزعموا أن هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة كل واحد منها بسورة كيفية الآخر فيحصل كيفية متوسطة هي المزاج والمتكلمون قالوا العلة مقاومة للمعلول فإذا كان الكاسر لسورة كل واحد منهما سورة الآخر فإن حصل الانكسار دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان فيكون كل واحد من تينك الكيفيتين في ذلك الآن منكسرا وغير منكسر هذا خلف وأن لم يوجد معا فهو محال لأن المعلول يعود غالبا لا يقال الكاسر هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للأشد والاضعف لأننا نقول الصورة إنما تنكسر بواسطة الكيفية الفائضة فيعود المحذون فهذا تمام القول في الجواهر الجسمانية^(٣).

ولا عائق لها لأن العائق عن الحركة يجب أن يكون ذا ميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة أخرى وكل ميل بلا عائق يقتضى حركة فإذا المحدد متحرك على الاستدارة فهذه مقدمات لا بد منها في بيان ما قصدناه.

(١) أقول: الحكام لا يزعمون أن حرارة النار مقتضاة حركة الفلك بل إنما قالوا أنها مقتضاة صورتها وهي ذاتية وما يفيد الفلك يكون غريبا، وإنما نقل ذلك عن قول الكبيرى وأمثاله. وقد ذكر ابن سينا ذلك نقلا عنه وقال إنه كان شديد التذنب وكذلك القول في تعليل برودة الأرض وكثافتها ببعدها من الفلك وأما قوله هذا الكلام يقتضى أن تكون الأرض أبرد من الماء وهو على خلاف قولهم أيضا فيه نظر فإنهم لم يعللوا البرد بالبعد عن الفلك ولم يقولوا بأن الأرض ليست أبرد من الماء إنما قالوا الماء أبرد عند الحس وحيث قالوا الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بأن الأرض أبرد في نفسها لكونها أكثف وقلة الإحساس بها لعدم نفوذها في المسام لكثافتها أيضا وأما الرطوبة فإن كانت مفسرة بسهولة قبول الأشكال كان النقض بالنار واردا عليها وإن كانت سهولة القبول محمولة عليها فلا لأن المحمول ربما يكون أعم والحق أن النار مجفف وليس يابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود في الماء.

(٢) أقول: عبارة ابن سينا هكذا وقد يحل الأجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد يحمى مياها جارية لشرب حجارة صلبة والظاهر فيه أن أصحاب الأكسير يحلون الأجسام الصلبة مياها وأما عكسه فتفعله الطبيعة وأن كثيرا من مياه العينين يعتقد حجارة صلبة.

(٣) أقول: المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنة المعلول للعلة لإلزام قليل منهم فإن الأشاهرة يقولون

(الجواهر الروحانية)

وهي التي لا تكون متميزة ولا حالة في التميز وقد عرفت أن الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت أقسامها فنقول أما الهيولى وقد سبق الكلام فيها وأما الأرواح البشرية فسيأتي القول فيها إن شاء الله تعالى وأما النفوس السماوية والحقول فهي الملائكة وقد تكلمنا على أدلتهم في اثباتها^(١).

(القول : في الملائكة والجن والشياطين)

قال المتكلمون : أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة والفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها قالوا لاها إن كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب أن لا يكون لها قوة على شيء من الأفعال وأن يفسد تركيبها بأدنى سبب وإن كانت كثيفة وجب أن نشاهدها وإلا لجاز أن يكون محض تنا جبال ولا نراها والجواب لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا أنها كثيفة لكن بيننا أن إبصار الكثيف عند الحضور غير واجب وأما الفلاسفة فقد زعموا أنها لا متميزة ولا قائمة بالتميز ثم اختلفوا فالاكثرون قالوا إنها ماهيات مخالفة بالنوع للأرواح البشرية ومنهم من يقول الأرواح البشرية التي كانت أبدانها إن كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتتعلق ضربا من التعلق بأبدانها وتعاونها على أفعال الشر فذاك هو الشيطان وإن كانت خيرة كان الأمر بالعكس^(٢).

سواء مؤثر إلا الله وإن كان خصماؤهم يازمونهم القول به في وجود صفات الله تعالى وأكثر القائلين بالعلة والمعلول لا يقولون بالمقارنة لقولهم إن ذلك يقتضي محالا وهو تحصيل الحاصل أما الحكماء فيقولون بذلك وهمنا يكون قولهم للكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بأن الصورة تنكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيحا فإنه إذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان مجموعهما لا يمكن أن يكون كاسرا ومكسورا في حالة واحدة كما لم يمكن في الكيفيتين والحق أن الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محلها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد وإذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما ولا يازم منه محال.

(١) أقول : بأن القائلين بالجواهر التي لا تكون متميزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فيه نظر لأن أبا القاسم اللبخي من المعتزلة وأتباعه ذكروا أن الروح الإنساني جوهر ليس له صفة التميز وإيراد الهيولى هنا على أنها من الجواهر الروحانية ليس بهرضى عند القائلين بها وأما النفوس السماوية والحقول فلم يتكلم عليها في هذا الكتاب بما يدل على اثباتها إنما أورد حكماء الجرمانية فيها فقط وذكرها عند قسمة الجواهر على رأي الفلاسفة بأسمائها فقط.

(٢) أقول : نقل عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين محدون في النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم أما الذين لا يفعلون إلا الخير فهم الملائكة وأما الذين لا يفعلون إلا الشر فهم الشياطين وأما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذلك فهم الجن ولذلك عد إبليس تارة من الملائكة وتارة من الجن وما نقله المصنف ظاهر.

خاتمة في أحكام الموجودات

والنظر من وجهين : النظر الأول في الوحدة والكثرة .

(مسألة : كل موجودين فلا بد وأن يكونا متباينين بنفسيهما)

ثم المتكلمون أنكروا كون التعيين أمرا ثبوتيا واحتجوا بأمور الأول أنه لو كان التعيين أمر ثبوتيا لكان مساويا لسائر التعيينات في الماهية المسماة بالتعيين ويمتاز كل واحد منهما عن صاحبه بخصوصية فيلزم أن يكون للتعين تعيين آخر إلى غير النهاية الثاني وهو أن التعيين لو كان أمرا ثبوتيا لاستحال انضمامه إلى الماهية بعد وجود الماهية لكن الماهية لا توجد إلا بعد التعيين فإن كان هذا الحين هو الأول لزم الدور وإن كان غيره كان الشيء الواحد معينا مرتين وهو محال . الثالث : وهو أن التعيين إذا كان أمرا مغايرا للماهية استحال أن يكون الوجود القائم بأحدهما هو الوجود القائم بالآخر لاستحالة قيام الصفة الواحدة بحالين بل يكون وجود أحدهما غير وجود الآخر فيكون الشيء الواحد ليس بواحد بل اثنين ، ثم الكلام فيهما كما في الأول ولا شيء من الواحد ليس بواحد بل أمور غير متناهية . واحتج القائلون بكون التعيين أمرا ثبوتيا زائدا بأن هذا الإنسان يشارك الإنسان الآخر في كونه إنسانا ويخالفه في هويته ، فهويته مغايرة للإنسانية وتلك الهوية صفة ثبوتية ، لأن هذا الإنسان موجود والمفهوم من هذا جزء المفهوم من هذا الإنسان وجزء الموجود موجود فالمفهوم من هذا موجود (١) .

(مسألة : الغيران إما أن يكونا مثلين أو مختلفين)

والمختلفان إما أن يكونا ضدّين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يتمتع اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض ، وإما أن لا يكونا كذلك كالسواد والحركة ، واختلف المتكلمون في الغيرين فالمعتزلة قالوا الشيثان وأصحابنا قالوا هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر إما بمكان أو بزمان أو وجود وعدم ، والخلاف لفظي محض ، أما المثلاثان فحدهما بأنهما اللذان يشتركان في الصفات الداتية أو أنهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو يسد مسده وهذه العبارات مختلفة لأن الاشتراك مرادف للتماثل ، والقيام مقام الآخر لفظة مستعارة حقيقتها

(١) أقول الحجة الأولى أوردها للمتكلمين إنما يتوجه على تقدير ثبوت تعين كل يشترك فيه لتعريفات ولو كان كذلك لكان ماهية التعيين مشتركا فيها فلم يكن تعينا ، والمراد هنا من التعيين ما به المغايرة بين المثلين وهو لا يكون مشتركا فيها ، وإنما يقال على أفراد التعيينات الذين أو ما به للمغايرة قولاً عرضياً وصار كل واحد منهما منها غير الآخر بنفسه بتعين آخر ، فلا يلزم من ذلك أن يكون للتعين تعين .

والحجة الثانية القائلة بأن التعيين لو كان ثبوتيا لاستحال انضمامه إلى الماهية إلا بعد وجود الماهية فليس بوارد لأن التعيين هو الذي يوجد الماهية بسبب انضمامه إليها ، ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت التعين مرتين .
والحجة الثالثة القائلة بأن وجود الماهية غير وجود التعيين فهما اثنان بل أمور غير متناهية ليس بصحيح لأن الماهية توصف بالوجود بسبب اتصافها بالتعين ، وكما أن الماهية المعنية لموجود واحد .

المثال فيكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه ، والحق أن هذه الماهيات متصورة تصورياً أولاً لأن كل واحد يعلم بالضرورة أن السواد يعادل السواد ويخالف البياض ، وتصور المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق وجزء اليدى أولى أن يكون بديهاً^(١) .

(مسألة : يستحيل الجمع بين المثليين عندنا وعند الفلاسفة خلافاً للمعتزلة)

لنا أن بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم ولما كانا مثليين ، ولا بالعرض لأن نسبة جميع العوارض إلى كل واحد منهما على السوية فلا يكون كونه عارضاً لأحدهما أولى من كونه عارضاً للآخر فيكون علة لكل واحد منهما وحيث لا يبقى الامتياز بينهما البتة فيكون الاثنان واحداً وهو محال .

احتج الخصم بأن حكم الشيء حكم مثله فإذا كانت الذات قابلة للآخر .

جوابه أن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً^(٢) .

(مسألة : زعم بعضهم أن الغيرين متغايران بمعنى وكذا المثلان والضدان والمختلفان)

احتجوا بأن المفهوم من كون السواد والبياض سواداً وبياضاً متغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين ، وكذلك بأن التغاير والاختلاف والنضاد ، حاصلة في غير السواد والبياض وظاهره أنه ليس أمراً سلبياً فهو أمر ثبوتى ، فثبت أن المتغايرين متغايران بمعنى وكذا المثلان مقابلان لمعنى ، ثم قالوا وذلك المعنى لا بد وأن يغير غيره فغايره لغيره معنى قائم به ، وهو أنه لا بد وأن يكون إما مثلاً لغيره أو مغايراً له ومخالفاً ، وبماثلته مع غيره أو مخالفته له معنى قائم به ، ثم السكلام فيه كما فى الأول وهو يوجب القول بمعان لانهاية لها

(١) أقول : الشيطان إما أن يمكن أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه أو لا يمكن ، والأول ينقسم إلى المثليين والمختلفين ، فإذا جعل الغيران شيئاً فقط سهل الأقسام الثلاثة ، وإن جعلاً يمكن المفارقة خرج منهما قسم واحد وهو الشيطان اللذان لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر أولاً يمكن ، والقسم الأول على رأى من يقول إن صفات الله لا هى مر ولا غيره يصح لخروج الموصوف والعصاة عن كونهما غيرين على التفسير الثانى وهل هما شيئان أم لا فيه خلاف ، وقد جوز إطلاق الشيتين عليهما أبو الحسن وأبى عن ذلك أصحابه .

(٢) أقول : عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته أن يدل على عدم العلم بالتغاير ، والحكم بأن المثليين المجتمعين لا يتمايزان بالعوارض منقوض بانحراف الخطوط المجتمعة التى تصير عند الاجتماع نقطة واحدة فى الوضع فإنها انحراف خطوط متغايرة وكونها كذلك من عوارضها ، والحكم بأن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً دعوى مجردة عن بيان ، ومشايخ المعتزلة جوزوا جمع المثليين وقالوا العلة فى كون بعض الأعراض أشد من بعض هذا اجتماع الأمثال من تلك الأعراض فى محل واحد ، والذين يقولون باستحالة جمع المثليين ربما عدوها فى المتضادين وحيث لا يكون قسمة المختلفين إلى المتضادين وغير للمتضادين قسمة عام إلى خاصين ، لأن المثليين أيضاً يدخلان فى المتضادين ، وحيث لا ينبغى أن يقسم الغيران إلى المتضادين والمختلفين والمتضادين إلى المثليين وإلى غيرهما .

فالتزموا ذلك وكلامنا في هذا الباب قد تقدم (١) .

النظر الثاني في العلة والمعلول

(مسألة : كون الشيء مؤثراً في غيره متصور تصوراً بديهياً)

لأننا ببداية العقول تعلم معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت القلم والتقطيع والتكسير تأثير مخصوص، فلما كان تصور التأثير المخصوص بديهياً كان تصور مسمى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهياً (٢) .

(مسألة : العدم لا يعمل ولا يعمل به)

لأننا إن جعلنا العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين استحالة كون المعلوم علة ومعلولاً لاستحالة قيام الموجود بالمعذور ، وإن لم نقل به كان التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثر وذلك يستدعي أصل الحصول ، وقالت الفلاسفة علة العدم عدم العلة لأن الممكن دائر بين الوجود والعدم ، وكما يستدعي رجحان الوجود علة وجودية استدعى رجحان العدم علة عدمية . والجواب أن العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان (٣) .

(مسألة : المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان)

وإلا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع فيمتنع استناده إلى الآخر فيستغنى بكل واحد منهما عن

(١) أقول هذا القول منسوب إلى قدماء المعتزلة وقد مر كلام القائلين بقيام الأعراض بالأعراض مرة بعد مرة إلى ما لا نهاية له مثل معمر وغيره ، والحق أن هذه الأمور اعتبارات عقلية يعتبرها العقل في أمور معقولة ، وللعقل أن يجعل تلك الاعتبارات أموراً معقولة ويعتبر فيها تلك الاعتبارات مرة بعد أخرى ، ولذلك أن يقف العقل ولم يقطن القوم لذلك وسموها بالمعاني .

(٢) أقول : هذا المعنى هو الذي يسميه الفلاسفة بالفعل والانفعال اللذين أحدهما المصنف في الأعراض النسبية ، وأنكر وجودها وذكر أنهم لو كانوا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما .

(٣) أقول : العدم المطلق لا يعمل ولا يعمل به أما العدم المقيد فربما يعمل ويعمل به كما يقال عدم علة الفقر وعدم الغذاء للحيوان الصحيح علة الجوع ، ومن ذلك الباب قوام عدم العلة علة عدم المعلول .

وفي قوله « وإن لم يقل به » ، يعني بكون العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين كان التأثير عبارة عن حصول الأثر موضع نظر ، لأن التأثير حصول أثر غير مؤثر بشرط كونهما موجودين في الخارج أو مطلقاً والكلام في وجودهما الخارجى ، وهو لم يرد في البيان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير . قوله وذلك استدعى أصل الحصول يقال عليه استدعى الحصول الخارجى لو كان التأثير لإيجاداً أما إذا كان أعم من الإيجاد فلم يستدعه قوله المعلوم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان فالجواب أن الممكن الذي لا يعتبر معه وجود ولا عدم ليس بنفي محض ويتساوى نسبته في الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما إلى مرجع عقلا وهو مرادهم من العلية .

كل واحد منهما وهو محال (١) .

(مسألة : المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلةتين مختلفتين خلافاً لأكثر أصحابنا)

لنا : أن السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادة .

احتجوا بأن افتقار المعلول إلى العلة المادية إن كان لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب في كل ما يساوى ذلك المعلول أن يفتقر إلى مثل تلك العلة ، وإن لم يكن لشيء من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة ، والغنى عن الشيء يستحيل تعليله به .

والجواب : أن المعلول لماهيته ينتقل إلى مطلق العلة وتعين العلة لأنها جاء من جانب العلة لا من جانب المعلول (٢) .

(مسألة : العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافاً للفلاسفة والمعتزلة)

لنا أن الجسمية تقتضى الحصول في المكان وقبول الأعراض .

احتجوا بأن مفهوم كونه مصدراً لأحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدراً للآخرى ، فالمفهومان المتغايران إن كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفرداً بل يكون مركباً ، وإن كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية مصدرهما منه كالسكلام في الأول فيفيض إلى التسلسل ، وإن كان أحدهما داخلياً والآخر خارجاً كانت الماهية مركبة لأن الداخل هو جزء الماهية وما له جزء كان مركباً ، وكان المعلول أيضاً واحداً لأن الداخل لا يكون معلولاً .

والجواب : أن مؤثرية الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه ، وإذا كان كذلك بطل لأن يقال إنه جزء الماهية أو خارج عنها (٣) . والذي يدل عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الأخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الألف ليس (ب) مغايراً لمفهوم ليس (ج) ولم يلزم من تغير هذه السلوب وقوع السكون في الماهية فكذا هنا (٤) .

(١) أقول : هذا صحيح إذا كان المراد من الاجتماع والاستقبال كون كل واحد من العلةتين تاماً وبالفعل أى مشتقاً هذا على العمل الأربع وشرائطها .

(٢) : أقول الحاصل أن المعلول مفتقر إلى ما يشترك فيه العمل من حيث هي علل لا إلى خصوصياتها .

(٣) أقول : الأشعرية قالوا الصفة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد أما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه إذ لم يقولوا بعملية . عدا المضارب ، والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذات أيضاً وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان وجودي ومعلول للجسمية من باب التأثير وقبول الأعراض ليس بوجودي عنده وإن كان وجودياً لكنه من باب التأثير وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعة فليس هذا الدليل بصحيح ودلائلهم غير دليلى على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه أن مؤثرية المؤثر الواحد في أمر لا يكون من جهة مؤثرية في غير ذلك الأمر ثم الجهمتان إما داخلين أو غير داخلين إلى آخره .

(٤) أقول : الإضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم إن العلة الواحدة لا يصدر عنها شيان من حيث أنها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يقبهما قابلاً عنها فلا يتوجه المنقضى بالإضافة والسلب عليهما .

(مسألة : العلة العقلية يجوز أن يتوقف إيجابها لآخرها على شرط منفصل خلافا لأصحابنا)
لنا أن الجوهر يوجب قبول الأعراض بأسرها لكن صحة كل عرض مشروط باتقاء ضده عن المحل (١) .

(مسألة : العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة عندنا خلافا لأصحابنا)

لنا أن العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة ، وكذا كل واحد من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية وبمجموع تلك الآحاد يوجب العشرية .
واحتجوا عليه بأن واحداً لما لم يوجب فالمجموع لا يوجب أيضاً لأن الماهية باقية كما كانت .
والجواب النقض - وبالله التوفيق (٢) .

الركن الثالث في الإلهيات والنظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء

(القسم الأول في الذات)

قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض ، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع إما بإمكانه أو حدوثه فهذه وجوه أربعة .

الأول : الاستدلال بحدوث الأجسام وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله « لا أحب الآفلين » ، وتحريره أن العالم محدث وكل محدث فله محدث الأول تقدم وأما الثاني فالدليل عليه أن المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر ، أما أن المحدث ممكن فلا أن المحدث هو الذي كان معدوماً ثم صار موجوداً وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود ولا معنى للممكن إلا هذا ، وأما إن الممكن لا بد له من مؤثر فقد تقدم (٣) .

(١) أقول : نفاة الاحوال من الأشاعة لا يقولون بالذات والمعلول ومشتبها يقولون بالمعاني الموجبة لأحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الأحكام وإيجابها لا يتوقف على شرط ، والجوهرية عندهم ليست من المعاني ولا يرد دليلهم بها نقض بل المعاني عندهم محصورة وذلك أن الصفات عندهم إما صفات نفسية وإما صفات معنوية أما النفسية فهي ما يلزم نفس المرصوف ويبقى معها ما بقيت كالتحيز للجوهر والمعنوية ما تكون معللة بمعنى كالمية المعللة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة لكونه عالماً ، ومخالفة صاحب الكتاب لإيادهم من غير تعرض لموضع الخلاف .

(٢) أقول : قد مر أن الأشاعة لا يقولون بعلمية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون إن الله يخلق العلم بالنتيجة على سبيل إجراء الأداة وكل ما يورده المصنف في هذا الموضع مثالا للعلة ليس عندهم علة وأما مجموع الآحاد فهو نفس العشرة ، والدلال عندهم المعاني المذكورة وليس شيء منها بمركب ، فإذا هذا الخلاف يرجع إلى اللفظ .

(٣) أقول : المتأخرون من المنكلمين يقولون : الحكم بأن كل محدث فلا بد له من محدث بداهي غير محتاج إلى الاستدلال بإمكانه على احتياطه إلى المحدث ،

فإن قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم إلا على قولنا إن كل محدث ممكن .

قوله : المحدث كان معدوماً ثم صار موجوداً فيكون قابلاً للعدم والوجود لا محالة .

قلنا من مذهبكم أن المعدوم ليس بشيء لاعتين ولا ذات بل كان نفياً محضاً ، وإذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول والاقبول ، سلمنا صحة الحكم عليه ، لكن لم لا يجوز أن يقال إنها كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها ، تقريره أن الشيء بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا إلى الأول وإلا لزم صحة كونه الشيء مع كونه مسبوقاً بالعدم أزلياً وذلك محال ، فإذا لصحة وجوده بداية فقبل تلك الصحة كان متمتعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال كان متمتعاً لذاته ثم انقلب واجباً لذاته .

والجواب : أن قولنا الممكن قابل للوجود والعدم لا نعني به أن تلك الماهية متفرقة حالة الوجود والعدم بل نعني به أن الماهية لا يتمتع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يتمتع في العقل بطلانها .

قوله : لم لا يجوز أن تكون الماهية متمتعة لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر .

قلنا : هب أن الأمر كذلك لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته المخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الآخر ، والماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها إلا القبول .

قوله : الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لصحة وجوده أول .

قلنا : لا نسلم وإلا لزم أن يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت بلحظة يوجب صيرورته أزلياً وذلك محال بالبدية^(١) .

(١) أقول : جوابه عن اعتراضه بأن المعدوم نفي محض فكيف يكون قابلاً للعدم والوجود ليس كما ينبغي فإن قوله والماهية لا يتمتع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يتمتع في العقل بطلانها معناه أن الماهية كان لها وجود جائر الاستمرار حال البقاء استمرار الوجود في الأزمنة المقدرة والمحقة وأيضاً معنى بطلانها أن الماهية تصير نفياً محضاً وذلك غير معقول على الجواز أما العقل الماهية من غير أن يفرض معها وجود أو عدم ثم نقول إن تلك الماهية المعقولة يمكن أن يكون مع الوجود الخارجي ويمكن أن لا يكون معه .

وقوله : لم لا يجوز أن يقال إنها كانت واجبة العدم لعينها لجوابه عن ذلك بقوله هب أن الأمر كذلك لكن الامتناع متوقف على حضور وقت ، وكذلك الوجوب فالماهية من حيث هي لا يبقى لها إلا القبول ليس من الإنصاف ، فإن السابق إلى الفهم من كلامه أنه سلم الاعتراض ، ثم أجاب بوجه آخر وليس مراده أن الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية بل لحضور غيرها معها .

وأما القول بأن صحة وجود المحدث له لذاته وقبلها كان متمتعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته لجوابه عنه بالمنع المطلق وبيانه بأنه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزلياً ليس أيضاً بسديد لما مر في مسألة الحدوث في تفسير الأول والثاني الصحيح البداية لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لالذاته وتعيين وقته الحدوث يلحقه من خارج ليست غير الحدوث وقبل البداية له امتناع بالغير أى يتمتع لسكونه قبل صحته ←

الظن الثاني : الاستدلال بالإمكان وتقريره أن يقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد ، ثم يشاهد في الأجسام كثرة ممكنة وكل يمكن فله مؤثر على مأمور .

الطريق الثالث : حدوث الأعراض مثل ما لشاهده من انقلاب النطفة فلقه ثم مضغة ثم لحاودما فلا بد من مؤثر ، وليس المؤثر هو الإنسان ولا أبواه ولا بد من شيء آخر .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة .

لأننا نقول : تلك القوة إما أن يكون لها شعور واختيار في التسكرين وإما أن لا يكون ، والاول باطل وإلا كانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معلوم الفساد بالبدية ، والثاني أيضاً باطل لأن النطفة إما أن تكون جسماً متشابهة الأجزاء في الحقيقة وإما أن لا تكون كذلك ، فإن كان الاول لزم أن يتخلق النطفة ككرة لأن القوة البسيطة إذا أثرت في المادة البسيطة لابد وأن تفعل فملاً متشابهاً وهو الكرة وهذا هو الذي عليه تعويل الفلاسفة في كرية البسائط ، وإن كان الثاني كانت النطفة مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط يكن القائم بها قوة بسيطة وذلك يقتضى الكروية فيلزم أن تتخلق النطفة كرات مضموم بعضها إلى البعض ، ولما بطل ذلك علمنا أن المؤثر في خلق أبدان الحيوانات والنبات مؤثر حكيم .

الطريق الرابع : إمكان الأعراض وتقريره أن نقول الأجسام متساوية في الجسمية فاختصاص كل واحد منها بماله من الصفات يكون جائزاً لأن كل ماصح على الشيء صبح على مثله والإمكان محرج إلى المؤثر على ما تقدم (١) .

(مسألة : مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإن كان جائز الوجود
افتقر إلى مؤثر آخر فيما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجود وهو المطلوب)

أما بطلان الدور فلأن الشيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدماً في الوجود على المحتاج ، فلو افتقر كل واحد منهما إلى الآخر لكان كل واحد منهما متقدماً في الوجود على الآخر فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدماً على المتقدم على نفسه ، ومتقدم المتقدم متقدم ، فالتسلسل متقدم على نفسه هذا خلف ، وأما بطلان التسلسل فلأن مجموع تلك الأمور التي لانهاية لها مفتقر إلى كل واحد منها وكل واحد منها يمكن والمفتقر إلى الممكن فالمجموع ممكن وكل يمكن فله مؤثر فالمجموع له مؤثر والمؤثر إما نفس ذلك المجموع أو أمر داخل فيه

← بدايته ومع توم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته أزلياً مع أن الصحة التي له لذاته أزلية .

(١) أقول : بعض هذا الكلام وهو الطريق الثاني خطائي ، وليس يدل على أن للعالم صانعاً بل يدل على احتياج كل ممكن أو حادث من أجزاء العالم إلى مؤثر ولا يدل على أن الجميع محتاج إلى مؤثر ، وذلك لا يمكن إلا بالرجوع إلى الطريق الثاني .

وقوله : إن كانت النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير ذي شعور لزم أن يكون المتخلف كرات مضمومة بعضها إلى بعض ليس بشيء ، لأن البسائط حال الامتزاج لا يجب أن تقتضى ما يقتضى كل واحد منها حال الانفراد .

أو أمر خارج عنه ، الأول باطل لأن المؤثر متقدم على الأثر فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه يازم كونه منقدا على نفسه وهو محال ، والثاني باطل لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع فإنه لا يكون علة لنفسه ولا لعلة ولا لازم تقدم الشيء على نفسه ، وإذا لم يكن علة لنفسه ولا لآفته لم يكن علة لذلك المجموع ، فثبت أنه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا ، فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب ومق ثبت كونه واجبا لذاته ثبت أنه أزلي قديم باق أبدي (١) .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال مدبر العالم يمكن الوجود لكن الوجود به أولى فلاجل هذه الأولوية تستغنى عن المؤثر ، سلمنا أن الوجوب بالنسبة إليه كالعدم لكن لم قلت إنه يفترق إلى السبب .

بيانه : أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الحدوث لا الإمكان ، فإذا كان ذلك المؤثر قديما لم يحتاج إلى المؤثر سلمنا أنه لا بد من سبب فلم قلت أن الدور باطل .

قوله : ولأن العلة قبل المعلول فيازم أن يكون كل واحد منهما قبل نفسه .

قلنا : تدعى القبلية بالزمان أو بالذات أو بمعنى آخر فإن عتبت به الأول فهو باطل لأنه لا معنى لكون الشيء مؤثرا في الغير إلا صدور الأثر عنه على ما تقدم ، فقبل صدور الأثر عنه يستحيل أن يكون مؤثرا وإذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان ، وإن عتبت به التقدم بالذات فنقول تعنى بالقديم بالذات

(١) أقول : في إبطال التسلسل موضع نظر ، وذلك أنه أثبت لمجموع الأمور الغير المنتهية مؤثرا بسبب احتياج المجموع إلى آحاده وإنما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لانهاية لها هي الآحاد ، وإذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا للعلة يازم أن لا يكون علة بانفراده للمجموع ، ولا يلزم أن لا يكون هو مع سائر الآحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ يكون علل المجموع داخلة فيه ، ولا يلزم من ذلك أن يكون علة المجموع خارجة فلا يتم مطلوبه .

وفي قوله : وإذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلة لم يكن علة لذلك المجموع ، نظر لأنه إذا أراد أنه لم يكن علة عامة كان صحيحا لأننا إن فرضنا مجموعا مؤلفا من واجب ويمكن هو مدلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لأنفسه ولا لعلة ، ومع ذلك يكون كل واحد منهما جزءا من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة منه .

وأما لإثبات امتناع ما لانهاية له في الوجود بدليل التطبيق كما قالوه في الكتب الحسكية فلا يتم ، والدليل هو أن ينقض من غير المنتهى جملة متناهية ويتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان ويقال لا بد من أن يكون إحدى الجملتين أنقص من الأخرى بعدد متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين كما مر بيانه ، وإنما لا يتم بمثل ما قلنا في الحوادث ويتم بمثل ما مر وهو أن يكون من مدبر العالم إلى ما لانهاية له جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجود والجملتان متطابقتان في الخارج من غير احتياج إلى توهم ومتساويتان في الجانب الذي إلى العالم ، ومن الواجب أن يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بوحدة من العلل في الجانب الآخر الذي فرض غير متناه ، ويلزم من ذلك انقطاع المعلومات قبل انقطاع العلل المقتضى لنتاهيهما مع فرضهما غير متناهين وذلك خلف فإذا كون العلل غير متناهية محال فالنسبة محال .

كونه مؤثرا فيه ، أو تعنى به أمرا آخر ، فإن عنيت به المؤثر كان قولك لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لسكان كل واحد منهما متقدما على الآخر إلزاما للشيء على نفسه ، وإن عنيت به أمرا آخر فلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم ليتمكن من إقامة الدلالة على أن الشيء يستحيل أن يكون متقدما على نفسه بذلك المعنى ، سلمنا فساد الدور فلم قلت أن التسلسل باطل .

قوله : ذلك المجموع يقتصر إلى كل واحد من تلك الآحاد .

قلنا : لا نسلم أنه يصح وصف تلك الأسباب والمسببات بأنه مجموع وكل ، لأن هذه الالفاظ مشعرة بالتناهي فلا يصح إطلاقها إلا بعد ثبوت التناهي وهو أول المسألة ، سلمنا أنه يصح وصفها بذلك لسكنا نقول إن دل ما ذكرته على فساد التسلسل فههنا ما يدل على صحته .

بيانه : وهو أن هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر فالمؤثر فيها إما أن يكون محدثا أو قديما فان كان محدثا فالكلام فيها كالكلام في الاول ، فيما أن يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بصحة التسلسل أو ينتهى إلى قديم وذلك هو القسم الثانى من القسمين المذكورين .

فنقول : تأثير ذلك القديم في ذلك الحادث إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف ، فإن لم يتوقف على شرط لزم من قدم المؤثر قدم هذا الحادث وإلا لسكان نسبة صدور الأثر كنسبة لاصدوره عنه ، وإن لم يفتقر صدوره عنه إلى مرجع منفصل فقد ترجع الممكن لأعن سبب وذلك ليس باب لإثبات الصانع ، وإن افتقر لم يكن المؤثر التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجع مؤثرا تماما هذا خلف ، وأما أن يتوقف على شرط فذلك الشرط إن كان قديما عاد الإشكال ، وإن كان محدثا فإما أن يكون مقارنا لذلك الحادث أو سابقا عليه فإن كان مقارنا فالكلام في حدوثه كالكلام في الاول ، فإن كان شرط حدوثه هو الحادث الاول لزم الدور ، وإن كان شرط حدوثه حادثا آخر لزم التسلسل وأما إن كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثا سابقا عليه فنقول حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فتائه يصير مؤثرا فيه بالفعل فذلك المؤثرية حكم حادث لا بد لها من مؤثر ، فإن كان هو الحادث الذى عدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال ، وإن كان هو الحادث الذى حدث به لزم الدور ، وإن كان حادثا آخر لزم التسلسل ، فظهر أنه لا بد من التزام التسلسل .

سلمنا صحة إلزامك على وجود واجب الوجود لكنه معارض بوجهين آخرين الاول أنا لو فرضنا موجودا واجب الوجود لكان وجوده إما أن يكون مساويا لوجود الممكنات وإما أن لا يكون ، والقسم الثانى باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوما واحدا والاول أيضا باطل ، لأن ذلك الوجود إما أن يكون عارضا لمماهيته أو لا يكون فإن كان الاول كان ذلك الوجود ممكنا وله علة فالعلة إن كانت تلك الماهية كان المعدوم علة للوجود وهو محال ، وإن كان غيرها كان واجب الوجود مفتقرا في وجوده إلى سبب منفصل هذا خلف ، وإن لم يكن ذلك الوجود عارضا لمماهيته وهو محال لأنه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساويا للوجود الذى هو وصف

عارض لما هيأتنا ، وكل ما صبح على الشيء صبح على مثله ، فيلزم أن يصح على ماهيته كل ما يصح على وجودنا فيكون وجوده ممكنا ومحدنا وهو محال .

الثاني : أنه لو كان واجب الوجود لكان قديما والمعقول من القديم هو الذي لازمان يفرض موجودا فيه إلا وقد كان موجودا قبل تلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم ، بيانه في باب القديم والمحدث فيلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك محال . لا يقال تقدم الباري تعالى على العالم بزمان مقدر لا بزمان محقق ، وتفسيره أن الله تعالى تقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان الأول لأننا نقول تقدم الباري تعالى على العالم إذا كان حاصلا في نفس الأمر محققا وذلك التقدم لا يتحقق إلا بواسطة الزمان استحالة كون الزمان مقدر قبل لا بد وأن يكون محققا .

والجواب : قوله لم لا يجوز أن مدبر العالم جائز الوجود لكون الوجود به أولى .

قلنا : قد تقدم .

قوله : هب أنه جائز الوجود على التساوي لكونه إنما يحتاج إلى المؤثر لو كان محدنا .

قلنا : بينا أن علة الحاجة هي الإمكان فقط .

قوله : ما الذي غنيت بتقدم العلة على المعلوم .

قلنا : العقل مالم يفرض للمؤثر وجودا استحالة أن يحكم عليه بكونه مؤثرا في الغير ومرادنا من التقدم هذا القدر .

قوله : لا يمكن وصفه بكونه كلا ومجموعا إلا إذا ثبت كونه متناهيا .

قلنا : مرادنا من الكل والمجموع تلك الأسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها .

قوله : المؤثر في حدوث الحوادث اليومية إما القديم أو المحدث .

قلنا : قد بينا أن المؤثر هو الصانع القديم المختار ، وأن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا المرجح .

قوله : واجب الوجود إما أن يكون وجوده عين ماهيته أو غيرها .

قلنا : بل عين ماهيته وقد تقدم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود مشترك فيه .

قوله : يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان .

قلنا : إذا جاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان (١) .

(١) أقول : قوله في معارضته دليل لإبطال التسلسل بإثبات صحة إن كانت المؤثرية في الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال .

(مسألة : صانع العالم موجود خلافا للملاحدة لعنهم الله تعالى)

لنا لو لم يكن موجودا لكان معدوما والمعدوم نفي محض لا خصوصية فيه ولا امتياز فلا يصلح للإلهية .
فإن قيل : لا نسلم أنه لا واسطة بينانه تقدم في مسألة الحال ، سلمنا لكن لم قلت إنه لا يجوز أن يكون معدوما .
قوله : لأن المعدوم لا امتياز فيه .

قلنا : لا نسلم فإن عدم السواد عن المحل يصح حلول البياض فيه ، وعدم الحركة لا يصح وكذلك عدم
اللازم يقتضى عدم الملزوم ، وعدم غيره لا يقتضى ذلك ، وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجزة على الصدق ،
وسائر العدميات ليس كذلك ، سلمنا ما ذكرتموه لكنه معارض بما أنه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في

← وجوابه الصحيح أن يقال : عدم الحادث السابق شرط به يتم المؤثر في الحادث اللاحق والعدميات يجوز
أن تكون شروطا كما مر بيانه .

وقوله في الجواب عن ذلك : أنا بينا أن المؤثر هو الصانع القديم المختار وأن المختار يصح منه ترجيح أحد
الجائزين على الآخر لا مرجح فيه نظر فإنه لم يبين إلى الآن كون المؤثر مختارا وإنما سيدينه فيما بعد بناء على حدوث
العالم ، فإن نفي حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور ، وأيضا ادعاء أن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين
لا مرجح غير مسلم ، فإن المختار هو الذى يكون قوله تبعا لإرادته وداعيه لا أن يكون الفعل واقعا منه اتفاقا
والداعى يكفى في الترجيح .

وقول القدماء : إن الجامع مختار أحد الفرضين المتساويين من غير ترجيح أحدهما على الآخر مردود فإن غاية
كلامهم أن الترجيح في أمثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على أنه غير موجود فإن المتخير هو الذى لا يرجح
أحد دواعيه على الباقية والتخير موجود قطعا في كثير من المخارين من أن البدية حاككة بأن الترجيح من غير
مرجح محال .

وأما المعارضة الأولى لإثبات واجب الوجود بأن وجود واجب الوجود إن كان مساويا بالوجود للممكنات
لزم أن يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس بشئ ، فإن من فهم الفرق بين المعاني المنوطة والمعاني المشككات
عرف أن الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوى ، وإن كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا وحيث
لا يلزم منه أن يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير أن يذهب إلى أن الوجود ليس بمشترك .

وقوله : إن كانت على الوجود ماهية الوجود كان المعدوم هلة للوجود فباطل ، لأن الماهية وحدها لا تكون
موجودة ولا معدومة وهذا هو هين مذهبه الذى ذكره في سائر المواضع وأبطله ههنا .

وأما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه بأن تقدم البارى على العالم كتقدم بعض أجزاء الزمان
على البعض الآخر فقد سبق ما يرد عليه ، والحق أن البارى تعالى ليس بزمان والزمان من مبدعاته والوهم يقيد
ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما مر في الممكن ، والعقل كما يأتى عن إطلاق التقدم الممكن على البارى
كذلك يأتى عن إطلاق التقدم الزمانى عليه ، بل ينبغى أن يقال إن للبارى تعالى تقدما خارجا عن القسمين ،
وإن كان الوهم خارجا عن توهمه .
(٢٠ - محصل)

الوجود، فإن لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلاً للممكن مطلقاً فيكون ممكناً مطلقاً وإن خالفه كانت حقيقته مركبة وكل مركب مفتقر إلى أجزائه وغيره، وكل مركب فهو مفتقر إلى غيره وكل مفتقر إلى الغير ممكن، فالواجب ممكن. هذا خلف.

والجواب: بينا أن نفي الوسطة معلوم بالضرورة وبالبرهان على ما تقدم.

قوله: العدميات متميزة.

قلنا: لو كفي ذلك في أن يكون خالفاً فلا يجوز أن يكون الإنسان معدوماً وإن كانت الصفات القائمة به موجودة، وذلك عين السفطة أما المعارضة فجوابها لا نسلم كون الشيء وصفاً مشتركاً فيه بين الموجودات^(١).

القسم الثاني في الصفات

وهي أما سلبية أو إثباتية.

القول في السلب.

(مسألة: ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات ليعينها خلافاً لابن هاشم)

فإنه قال ذاته مساوية لسائر الذات في الذاتية وإنما تخالفها بحالة توجب أحوال أربعة هي الحية والعالمية والموجودية والقادرية، خلافاً لآبي علي بن سينا فإنه زعم أن ماهيته نفس الوجود والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات، وزعم أنه إنما أمتاز عن الممكنات بقيد سلبى وهو أن وجوده غير عارض لشيء من الماهيات وسائر الوجودات عارضة:

لنا أن مخالفته لغيره لو كانت بصفة حصلت المساواة بالذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيراً إن لم يكن الأمر كان الجائر غنياً عن السبب وهو محال، أو الأمر فيلزم التسلسل^(٢).

(١) أقول: كل ما ذكره في هذه المسألة خبط لعدم فهمه لكلام الملاحدة في هذه المسألة وهو أنهم قالوا مبدأ الكل تعالى واحد وموجود، لا بمعنى أن الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به والوجود الذي يقابله العدم يصح عليه فإنه مبدأ لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه فهو واحد موجود من حيث كونه مبدأ للواحد والكثير ومبدها الوجود والعدم المنصور بإزاء الوجود، ولا يصح الحكم عليه أيضاً بالوجوب، فإن الوجوب والإمكان والامتناع متقابلة ولا يصل العقل إلى تعقله فإنه مبدأ العقل وخالق ما يفعله العقل فإذا هو ليس هو بوجوده ولا معدوم ولا بواحد ولا بكثير ولا بواجب ولا بغير واجب، يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع ولا مبدع، وبالغوا في هذه التبرئة وفي تنزيهه عن هذا التنزيه، والحاصل أن العقل لا يصل إليه وهذا وإن كان كلاماً من جنس الطامات لا طائل تحته لكنه بعيد عما ذهب إليه المصنف واعترض عليه.

(٢) أقول: أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن جميع الذات متساوية في الذاتية لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، والصفة التي تفرداً بها شمس بإثباتها لله تعالى دون غيره وهي صفة الإلهية وأما أبو علي ←

(مسألة : ماهية الله تعالى غير مركبة)

لأنها لو تركبت لافتقرت إلى كل واحد من أجزائها وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم (١) .

(مسألة : أنه تعالى ليس بمتحيز خلافا للجسمية)

لأنه لو كان متحيزا لكان مثالا لسائر الأجسام فيلزم إما حدوثها أو قدمها وهذه الدلالة مبنية على تماثل الأجسام ، وقد تقدم القول فيه .

واحتجوا من وجه آخر : وهو أنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في أصل التحيز فإن لم يخالفها من وجه آخر لزم المماثلة مطلقا فيلزم إما حدوثها أو قدمها ، وأثن خالفها في وجه آخر لزم وقوع التركيب في ذاته .

ويمكن أن يقال : لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفة لماهية سائر الأجسام وإن كانت مساوية لها في الحصول في الحيز فإن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد .

والأولى أن يقال : لو كان متحيزا لكان إما أن يكون منقسما أو غير منقسم والاول يقتضي التركيب وهو محال ، والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد ، وعلى القول بإثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء تعالى الله عنه علوا كبيرا .

وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بأن كل جسم مركب فالعالمية الحاصلة لأحد الجزأين غير الحاصلة للجزء الآخر ، وكل واحد من تلك الأجزاء يكون حيا عالما قادرا على الاستقلال فيفيض إلى تكثير الآلهة وهو محال ، وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل أحياء وعلما وقادرين (٢) .

ابن سينا قال ماهية الله تعالى نفس الوجود مفيدة بلا عروضة لماهيته وماهيات الممكنات معروضة للوجود وهي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود ، فإذا لا يكون بين ماهية الله تعالى وبين سائر الماهيات مشاركة بوجه البتة لأنها تكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات الممكنات ، لكنه يقول الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو بماهية شيء لاله ولا لغيره ، بل هو أمر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله وعلى سائر الموجودات بالتشكيك ، وليس هو بواجب الوجود ، وأما لزوم التسلسل في حجته فيمكن أن يدفع بأن يقال الصفات المختلفة يقتضي طرياقها على الذوات المتساوية وأنه بين جواز اشتراك العلل المختلفة في معلولاتها ، وأيضا إذا جاز تعلق المختار بأحد متساويين من غير مرجح فهلا جاز تعلق العفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجح .

(١) أقول : المساهية المعراة عن الوجود والمعدم كيف يعقل إمكانها فإن الإمكان نسبة بين المساهية والوجود وأيضا المساهية الوجودية ملتزمة من المساهية والوجود فهي أولى بالإمكان لاسيما الوجود حاصل عنها فهو ممكن وهو أحد أجزاء المجموع وهذا يلزم مذهبه .

(٢) أقول : لو كان متحيزا لم يكن منفصلا عن الأكوان فيلزم حدوثه لما مر سواء كان بمثالا لغيره من الأجسام أو مخالفا .

(مسألة : أنه تعالى لا يتحد بغيره)

لأنه تعالى حال الاتحاد إن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وإن صارا معدومين فلم يتحدا بل عدما وحدث ثالث ، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلم يتحدا لأن المعدوم لا يتحد بالموجود^(١) .

(مسألة : أنه تعالى لا يحل في شيء)

احتج أصحابنا بأنه لو حل في شيء إما مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل والاول باطل لوجهين ، الاول أنه يلزم احتياجه إلى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته ممكننا هذا خلف ، الثاني أن غير الله إما الجسم أو العرض فيلزم من وجوب حلوله في الغير إما حدرته أو قدم الجسم والعرض وهما محالان ، والثاني أيضا باطل لأنه إذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل والغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل ، وهذا الدليل ضعيف ، لأنه يقال لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحل .

قوله : لو وجب ذلك لكان مفتقرا إلى ذلك المحل .

قلنا : لا نسلم ، ولم لا يجوز أن يقال إنه لذاته يوجب لنفسه صفة هي الحالية في ذلك المحل ، ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه إليها ، ألا يرى أنه يجب اتصافه بكونه عالما قادرا وإن لم يلزم احتياجه إلى شيء فكذا هنا .

قوله : بأن غيره إما الجسم أو العرض .

قلنا : لا نسلم فإنكم ما أقدم دليلا قاطعا على ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال إنه تعالى أوجب لذاته عقلا ونفسا ،

وقوله : على تقدير التماثل إن خالفها بوجه لزم وقوع التركيب ليس بصحيح مطلقا ، بل الصحيح أنه إن خالفها بوجه داخل في ماهيته وحيث لا يكون التماثل مطلقا ، إنما التماثل المطلق يقتضى أن تكون المخالفة بعارض وحيث لا يلزم التركيب .

وأما قوله : لو كان منقسما لكان مركبا ليس بصحيح ، لأن المنقسم بالفعل يكون مركبا ، وأما القابل للانقسام فلا يلزم تركيبه إلا إذا صح الاستدلال بالانقسام على إثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول بذلك . والاستدلال الأخير مبنى على أن الجزء يجب أن يوصف بما يوصف به الكل وذلك بما لم يذهب إليه أحد بخلاف عكسه .

(١) أقول : قال بالاتحاد من القدماء فرقورنوس وهو قال إذا عقل العاقل شيئا اتحد بذلك المعقول وإذا عقل الأشياء اتحد بالعقل انفعال فصار هو مع العقل انفعال واحد ، وأيضا قالت النصارى به حين قالوا اتحدت الأنائم الثلاثة الأب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح باللاهوت ، وأيضا قال بعض المتصوفة من المسلمين به حيث قالوا إذا وصل العارف نهاية مراتبه انتقى تعينه وصار الموجود هو الله ، ويقولون لتلك المرتبة الفناء في التوحيد ، وهذه الأقوال إن كانت عبارة عن غير المفهوم من الاتحاد فلا ينبغي أن يقال عليها إلا بعد تحقق معانيها ، وإن كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد قاله كلام عليها ما قاله المصنف .

ثم إنه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالة في ذلك المحل ، سلطنا الحصر ، لكن لم لا يجوز أن يقال إنه لا يجب حلوله في المحل مطلقا لكن ذاته تقتضى الحلول في المحل لكن بشرط حدوث المحل ، وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل ؛ وهذا كما نقوله إن كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب لكن بشرط وجود العالم فلا يجرم لم يحصل هذا علم قبل وجود العالم ، سلطنا ذلك فلم لا يجوز أن يحصل في المحل مع جواز أن لا يحصل . قوله : الغنى عن المحل لا يحصل ، قلنا هذا مجرد الدعوى فأين الدليل ، والمتمم في إبطال الحلول أن المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه ، وهذا إنما يعقل في حق من يصح عليه الحصول في الحيز ، ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالاً كان الحلول عليه محالاً (١) .

(مسألة : أنه تعالى ليس في شيء من الجهات خلافا للكرامية)

لنا أنه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلا وذلك معلوم بالضرورة ، ولأن مكانه تعالى إن ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة يستدعى مخصصا ، وذلك المخصص لابد أن يكون مختارا وكل ما كان فعلا فاعل مختار فهو محدث فكونه في المكان محدث هذا خلف . وإن خالف سائر الامكنة كان ذلك المكان موجودا لأن الاختلاف في النقيض المحض محال وذلك الموجود إن لم يكن مضافا إليه لم يكن الموجود فيه مشارا إليه فإن كان كونه كذلك بالذات كان جسما فإذا فرضنا الله تعالى موجودا فيه كان البارئ تعالى حالا في الجسم وهو محال ، وإن كان بالعرض كان ذلك عرضا حالا في الجسم فالبارئ تعالى لما كان حالا فيه كان حالا في الجسم فكان حالا في الجسم هذا خلف (٢) .

(١) ذهب بعض النصارى إلى حلول الله تعالى في المسيح وبعض المتصوفة إلى حلوله في العارفين الواصلين ، والمعقول من الحلول عند الجمهور قيام موجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ، والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته ، فإن حتى به غير ذلك فلا كلام فيه إلا بعد تصور معناه . وقولهم : غير الله إما الجسم أو العرض فمنوع كما ذكر .

أما قولهم : الغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل فصحيح على ما فسرنا الحلول به أما على معنى غير ذلك فغير معلوم .

وقوله : المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه يقتضى أن يكون حلول الصورة في المادة لا غير معقول ، وحلول الأعراض النفسانية في النفوس غير معقول ، ولو كان الأمر كذلك لكان ذلك في نفي جميعها ، ولما استعمل المتكلمون بغير ذلك في إقامة الأدلة على نفسها بل اقتصروا على القول بأن ذلك غير معقول .

والحق أن حلول الشيء لا يتصور إلا إذا كان الحال بحيث لا يتبين إلا بتوسط المحل ولا يمكن أن يتعين واجب الوجود بغيره ، فإذا حلوله في غيره بهذا الوجه محال .

(٢) أقول جميع المجسمة اتفقوا على أنه تعالى في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد ←

تنبيه : الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة الأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل .
وحيث أن يفوض عليها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف ، وقول من أوجب الوقف على قوله
« وما يعلم تأويله إلا الله ، وإما أن يستقل بتأويلها على التفصيل على ما هو مذهب أكثر المتكلمين وتلك
التأويلات مستعمدة في المطولات (١) .

(مسألة : لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية)

لما لوصح اتصافه بها لسكانت تلك الصفة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصفة أزلا لئلا يمكن ذلك حال
لأن صفة اتصافه بها أزلا يتوقف على صحة وجودها أزلا وذلك حال ، لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية
والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال
فإن قيل هذا يشكل بما أن العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده لذلك أزلا فكنا هنا ثم
نقول صحة اتصاف الذات بالصفة من جهة وجود الصفة في نفسها ، ولا يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الأخرى .
فإننا نقول : يصبح اتصاف الذات أزلا بهذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة كانت الذات قابلة لهذا وهذا
لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة ، ثم نقول ما ذكرته إن دل على قولك ففهمنا ما يدل على قولنا من وجوه
الأول وهو أن العالم محدث فأنه لم يكن فاعلا للعالم أزلا لأن الفاعل ولا فعل محال ثم صار فاعلا والفاعلية
صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى .

ابن الهيثم لأنه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرض أيضا غير متناه ، وقال أصحابه
البعد متناه وكلمهم نفرا عنه خمسا من الجهات وأثبتوا له التحصن الذي هو مكان غيره ، وباقى أصحاب ابن الهيثم
قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بمجيئه وذهابه واستدلال
المصنف بنفي التحيز على نفي الجهة لإعادة الدعوى والاختصاص بمكان هو فيه إن كان باختياره لا يقتضي أمرا
زائدا تخصيصه به كما قالوا في اختياره أحد المتساويين من غير ترجيح والمكان إن لم يكن وجوديا كان كونه في
المكان أزلا غير متكرر على تقدير إمكان تهيئه ، ومخالفة مكانه لسائر الامكنة لا يقتضي كون مكانه موجودا ،
فإن الامكانيات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب إليه وإن كان المكان غير مشار إليه لم يجب من ذلك كون
المتمكن غير مشار إليه فإنه من الجائز أن يصير عند التمكن مشارا إليهما ، كما يقال في الصورة والهيولى .
والإشكال الذي أورد على المكان على تقدير كونه مشارا إليه بأنه إما أن يكون جسما أو عرضا ليس
يختص بهذا الموضع بل هو وارد على أمكنة جميع الاجسام .

وهنا قسم آخر وهو أن يكون خلا لولا الجسم وقد مر فيه ما كان ينبغي أن يقال فيه والمعتمد منها أن
السكان في الجهة قابل للقسمة والأشكال وغير منفك من الأكوان ، وكل ذلك محال في حق واجب الوجود .
(١) أقول الذي ذكر عام في المواضع المتعارضة عقلا ونقلا وذلك كما ذكره .

الثاني : وهو أن الله تعالى لم يكن في الأزل عالماً بأن العالم موجود فإن ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ، ثم صار عند وجود العالم عالماً بوجوده .

الثالث : وهو أنه تعالى لم يكن رانياً لوجود العالم ولا سامعاً لوجود الأصوات لأن رقيته موجوداً مع أنه ليس بموجود خطأ وهو على الله تعالى محال ، ثم أن وجود العالم والأصوات صار رانياً وسامعاً .

الرابع : وهو أنه تعالى لا يجوز أن يخبر في الأزل بقوله « إنا أرسلنا نوحاً » لأن ذلك إخبار عن أمر مضى وذلك في الأزل كذب وهو على الله تعالى محال ثم صار بعد إرسال نوح عليه السلام مخبراً عن ذلك .

الخامس : وهو أن الله تعالى لم يكن ملزماً زيداً وعمراً بقوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » لأن خطاب الممدوم على سبيل الإلزام سفيه وهو على الحكيم غير جائز ، ثم صار ملزماً للمكلفين عند حدوثهم وحدوث الشرائط .

والجواب : أما صحة العالم فغير واردة لأن العالم قبل حدوثه كان نقياً محضاً فلا يمكن الحكم عليه لا بالصحة ولا بالامتناع .

قوله : صحة الانصاف بالوصف غير صحة وجود الصفة .

قلنا : لا نزاع فيه لكن الأولى متوقفة على الثانية لأن صحة الانصاف به متوقفة على تحققه وتحقيقه متوقف على وجوده ، وأما المعارضات فالضابط فيها شيء واحد وهو ، أن المتغير إضافة الصفات إلى الأشياء لا نفس الصفات ، وقد دللنا فيما تقدم على أن الإضافة لا وجود لها في الخارج^(١) .

(١) أقول : صحة الانصاف إضافة والإضافات عنده غير موجودة وغير الموجود لا يمكن حصوله في الأزل فلا يلزم من صحة انصافها بها حص ولها في الأزل ولا في غير الأزل برحمه ، وأيضاً لو كانت صحة الانصاف موجودة لا يكتفى كونها أزلية .

وقوله : في الاعتراض صحة الانصاف غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من ثبوت أحدهما أن لا ثبوت الأخرى صحيح .

وجوابه : بأن صحة الاتفاق يتوقف على صحة وجوده ليس بشيء لأن صحة حدوث المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقاً ، بل يتوقف على صحة وجود مقدور لذاته ، وإن امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضر ذلك في صحة المقدور منه .

وقوله : صحة القائم غير واردة لأن العالم قبل حدوثه كان نقياً محضاً فلا يمكن الحكم عليه بالصحة غير صحيح لأن الخلق كان في الأزل بحيث يصح صدور أثر منه فيما لا يزال ، وليس المراد بصحة العالم في الأزل إلا صحة صدور ذلك الأثر فيما لا يزال .

وأما المعارضات فجوابها ما ذكره ، والإضافات يمكن أن تتغير وتكثر بسبب تغير ما إليه الإضافة وتكثره واعلم أن المعتمد في هذا المقام الاستدلال بامتناع التغير عليه مع امتناع انفعاله في ذاته .

(مسألة : اتفق الكل على استحالة الالم على الله تعالى
وأما اللذات العقلية فقد أثبتتها الفلاسفة والباقون يشكرونها)

لنا أن اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل إلا في الجسم وهو ضعيف ، لأنه يقال
هب أن اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انقضاء السبب الواحد انقضاء المسبب ، والمعتمد أن تلك
اللذة إن كانت قديمة وهى داعية إلى فعل الملتذ به وجب أن يكون موجودا للملتذ به قبل أن أوجده ، لأن
الداعى إلى إيجاده قبل ذلك موجود ، ولا مانع ، لكن لإيجاد الشيء قبل إيجاده محال ، وإن كانت حادثة كان محل
الحوادث .

قالت الفلاسفة : هذه الدلالة لا تبطل الالم ، وأما اللذة فنحن لا نقول إنه يلتذ بخلق شيء آخر لسكننا ندعى
أن عليه لكمال المطلق يوجب اللذة ، والدلالة التي ذكرتموها لا تدفع ما قلناه ، وتقريره أن كل من تصور في نفسه
كالا فرح ومن تصور في نفسه نقصانا تألم ، وإذا كان كماله سبحانه وتعالى أعظم السكالات وعليه بكماله أجل
العلوم فلم لا يجوز أن يستلزم ذلك أعظم اللذات . والجواب أنه باطل بإجماع الأمة وكذلك الالم (١) .

(مسألة : اتفق الكل على أنه تعالى ليس موصوفاً بالألوان والطعوم والروائح)

والمعتمد الإجماع والأصحاب قالوا اللون جنس وتحت أنواع وليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال ،
وبالنسبة إلى بعض صفة نقصان ، وأيضاً الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء منها وإذا كان كذلك لم يكن الحكم
بثبوت البعض أولى من الثانى فوجب أن يثبت شيء منها ، والمقابل أن يقول تدعى أنه ليس ببعض أولى من
البعض في نفس الأمر أو في عقلك وذهنك ، والأول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز أن يكون ماهية ذاته
تستلزم لونا معيناً من غير أن تعرف لمية ذلك الاستلزام ، والثانى مسلم لكن لا يلزم منه الإعدام علمنا بذلك
المعين فأما عدمه في نفسه فلا (٢) .

(١) أقول : اللذة والالم اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالتهم عليه تعالى ، وقوله إن كانت اللذة
قديمة وجب أن يوجد الملتذ به قبل أن أوجده ، لأن تقدم داعى اللذة لازم على داعى الإيجاد ، وإنما يصح إذا
كان الملتذ به من فعله ، وعلى تقديره " يصلح لو كان داعى الإيجاد متجدداً مغايراً لداعى اللذة ، أو كان داعى الإيجاد
أيضاً قديماً لكنه غير كاف في الإيجاد إلا بعد وجود الملتذ به ، وإذا كان داعى اللذة داعى الإيجاد بعينه لم يلزم
الخلاف المذكور .

وقوله . هذه الدلالة لا تبطل الالم يتعين إذ ليس إليمه داع فلا يلزم هذا الخلف .

وقوله : الفلاسفة يقولون عليه بكماله وتقرير اللذة والالم اللذين موجبهما للعلم بالكمال والنقصان في حقه
تعالى ليس بتفيد ، لأنه منزّه عن الانفعال والتمسك بإجماع الأمة يفيد في عدم إطلاق لفظى اللذة والالم عليه
تعالى ، لأن كل صفة لا يقارنها الإذن الشرعى لا يوصف تعالى بها إلا في المعين الذى ادعاه الفلاسفة ، فالإجماع
حاصل ونفى الالم عنه تعالى لا يحتاج إلى بيان لأن الالم إدراك منافي ولا منافي له تعالى .

(٢) أقول : التمسك بالإجماع في العقلية يازم عند الضرورة ، والمعتمد في هذا الموضع أنه تعالى لا يجوز
أن يكون محلاً للإعراض لامتناع انفعال ذاته .

القول في الصفات الثبوتية

(مسألة : اتفق الكل على أنه تعالى قادر خلافاً لجمهور الفلاسفة)

لنا أنه بعد افتقار العالم إلى مؤثر فذلك المؤثر إما أن يعال صدر الأثر عنه مع امتناع أن لا يصدر أو صدر مع جواز أن لا يصدر ، والأول باطل لأن تأثيره في وجود العالم إن لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد أبطلناه ، وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الإلزام ، فإن كان محدثاً كان الكلام في حدوثه كالسكلام في الأول ولزم التسلسل إما معاً وهو محال أو لا إلى أول فيلزم منه حوادث لا أول لها وهو محال ، ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا نغنى بالقادر إلا ذلك ^(١) .

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجبا قوله يلزم من قدمه قدم العالم .

قلنا إما أن يكون صحيح الوجود في الأزل أو لا يكون ، فإن كان الأول لم يكن قدم العالم محلاً فنحن نلتزمه وإن كان الثاني كان لصحة وجوده بذاته ، وإذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم ، لأن صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه إمكان الأثر ، والذي يؤيده وهو أن القادر عندك هو الذي يصح منه الإيجاد ، والله تعالى كان قادراً في الأزل ولم يلزم من أزلية قدرته صحة الإيجاد أزلاً فلما لم يلزم من القدرة الأزلية حصول الصحة في الأزل ، فلم لا يجوز أن لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم في الأزل ، سلمنا أنه لو لم يتوقف تأثيره في العالم على شرطه لزم من قدمه قدم العالم ، فلم لا يجوز أن يقال تأثيره في وجود العالم كان موقوفاً على شرط حادث وحدث ذلك الشرط على شرط آخر لا إلى أول ، والكلام فيه يرجع إلى مسألة حوادث لا أول لها سلمنا أنه لا بد من القادر ، لكن لم قلت لأنه واجب الوجود ولم لا يجوز أن يقال واجب الوجود اقتضى لذاته موجوداً قديماً ليس بجسم ولا جسماني ، وذلك المعلول كان قادراً وهو الذي خلق العالم .

سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على القادر لكنته معارض بنوهين من السكلام الأول أن يبين أن حقيقة القادر على الوجه الذي قلتموه محال وبيانه من وجوه .

(١) أقول : قد بينا من قبل أن لإثبات القادرية مبنى على حدوث العالم وإبطال حوادث لا أول لها ولهذا بناء عليهما ههنا واعلم أن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة والفلاسفة لا يشكرون ذلك ، إنما الخلاف في أن الفعل مع اجتماع القدرة والإرادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما أو لا يمكن ، بل إنما يحصل بعد ذلك .

والفلاسفة ذهبوا إلى أنه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بأزلية العلم والقدرة وكون الإرادة علماً خاصاً حكوا بقدم العالم .

والمتكلمون ذهبوا إلى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل إنما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجود الحدوث لأن الداعي الذي هو إرادة جازمة لا يدعو إلا إلى معدوم والعالم به بدیهی .

(٢١ - محصل)

الأول أن المصدر إن استجمع جميع ما لا بد في المصدرية سلبي أو إيجاباً امتنع الترك ، فإن اختل قيد من القيد المعتبرة امتنع الفعل إلا إذا قيل إن الشيء الواحد يكون مصدراً للفعل تارة والترك أخرى من غير حال البتة في الحالين ، ولكنه يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال وأيضاً فالمصدرية على هذا التقدير تصير اتفاقية ، لأن فيضاً الأثر عن المصدر إن توقف على انضياغ قيد جديد إليه لم يكن الحاصل أولاً مصدراً تاماً ، وإن لم يتوقف عليه كان صدور الأثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرد الاتفاق ، وتجويزه يقتضى تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت ، واجبا لذاته في وقت آخر فينسد باب لإثبات المصدر ، فثبت أن للممكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر ، وبما يؤكد ذلك أن مذهب المعتزلة أن الإخلال بالثواب والعوض يقتضى الجهل والحاجة المحالين على القديم ومستلزم الممتنع ممتنع ، فالإخلال بهما ممتنع فصدورهما عنه واجب .

ومذهب أهل السنة أن إرادة الله تعالى وقدرته متعلقتان بإيجاد أشياء متعينة والتغير على صفاته ممتنع فتكون المؤثرية واجبة ونقيضها ممتنع ، فإمكان التردد مردود .

ومن مذهب الكل أن الله تعالى عالم في الأزله بأن أى الجزئيات توجد وأياها لا توجد وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير المعلوم والقدرة على الممتنع ممتنعة فالممكنة في الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات .

الثاني أن الممكنة في الطرفين إما أن تثبت حال حصول أحدهما أو قبل ذلك ، والأول باطل لأن حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ونقيضه محال ، وإمكان التردد بين الواجب والمحال محال ، والثاني أيضاً كذلك لأن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال والموقوف على المحال محال ، فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال والممتنع لا يمكن فيه .

الثالث قولنا : القادر يجب أن يكون متردداً بين الفعل والترك إنما يصح أن لو كان الفعل والترك مقدورين لكن الترك محال أن يكون مقدوراً لأن الترك عدم والعدم نفي محض ، ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثراً وبين قولنا أثر فيه فأثيراً عديمياً ، ولأن قولنا ما أوجد معناه أنه بقى على العدم الأصيل ، فإذا كان العدم الحالى عين ما كان استحالة استناده إلى القادر لأن تحصيل الحاصل محال ، فثبت أن الترك غير مقدور ، وإذا كان كذلك استحالة أن يقال القادر هو الذى يكون متردداً بين الفعل والترك ، فإن قامت الترك هو فعل الضد فالقادر متردد بين فعل الشيء وبين فعل ضده ، قامت فيازمك أن لا يخلو القادر عن فعل أحد الضدين فيازمك إما قدم العالم أو قدم ضده وأنت لا تقول به .

النوع الثاني : سلمنا أن القادر في الجملة معقول لكن تعذر إثباته هنا لوجوه .

الأول : وهو أنه تعالى لو كان قادراً لكانت قدرته إما أن تكون أزلية أو لا تكون والأول محال ، لأن التمكن من التأثير يستدعى صحة الأثر لكن لا صحة في الأزله ، لأن الأزله عبارة عن نفي الأولية والحادث ما يكون مسبوقاً بالأول ، والجمع بينهما متناقض ، والثاني محال لأن قدرته إذا لم تكن أزلية كانت حادثة فافتقرت إلى مؤثر ، فإن كان المؤثر مختاراً عاد البحث كما كان ، وإن كان موجبا كان المبدأ الأول موجبا .

فإن قامت إنه في الأزله يمكنه الإيجاد فيما لا يزال ، وحاصله أن امتناع الأثر عند قيام المقتضى قد يكون لحضور المانع .

قلت المانع ان كان ممكن الزوال لذاته فليفرض إرتفاعه وحينئذ يصح الفعل الأزلي هذا خلاف وإن كان متمتع الزوال لذاته فليفرض وجب أن يكون كذلك أبداً ، إذ لو جاز أن ينقلب ممكننا لجاز أن يقال العالم كان متمتماً لذاته ثم انقلب واجباً .

الثاني : أن المقدور القادر لا بد وأن يتميز عن غيره ، لأن اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه وما لم يتميز المنسوب إليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره ، ولا تمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع بين السواد والبياض يستدعي إمتياز أحدهما عن الآخر ، ولأن كونه قادراً على إيجاد الحركة بدلا عن السكون ، وبالعكس يستدعي إمتياز كل واحد منهما عن الآخر ، فإن التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما ، فنبت أنه لا بد من التميز وكل متميز ثابت ، فإذا تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه ، فلو كان ثبوته لأجل القدرة لزم الدور ولزم لإثبات الثابت وأنه محال .

فإن قلت شرط التعلق بتحقيق الماهية والحاصل على التعلق هو الوجود .

قلت فالذات لما كانت متقررّة قبل التعلق لم تكن مقدورة ، لأن لإثبات الثابت محال فالتعلق هو الذي ليس بثابت وهو إما لو جود أو موصوفية الذات بالوجود لكن ذلك محال ، لانا بينا أن المتعلق متميز والمنميز ثابت ، فإذا ليس بثابت فهو ثابت هذا خلف .

الثالث : لو كان قادراً من الأزلي إلى الأبد ثم إذا أوجده لم يبق مقدور الاستحالة لإيجاد الموجود وذلك للتعلق القديم قد فني وعدم النديم محال .

الرابع : إذا قلنا القادر يمكنه أن يوجد فالموجدية ليست عبارة عن نفس الأثر ، أما أولاً فلأن الموجودية صفة للموجود والأثر قد لا يكون صفة له ، فإن العالم ليست صفة لله تعالى ، وأما ثانياً فلأننا إذا قلنا الأثر إنما وجد بالقادر لأن القادر أوجده فلو كان المفهوم من قولنا أوجده نفس وجود الأثر ، لكننا قد قلنا إنما وجد الأثر لأنه وجد الأثر فيكون الحاصل أنه وجد الأثر بنفسه ، وذلك محال ، فظهر أن الموجودية صفة للموجود فهي إن كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر المختار عاد التقسيم فيه وإن كانت واجبة وجب وجود الأثر لأن الموجودية بدون وجود الأثر البتة محال عقلاً ، فنبت أن المؤثر لا يفعل إلا على سبيل الإيجاد .

والجواب : قوله إنما لم يوجد العالم في الأزلي لإستحالة وجوده أولاً .

قلنا وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الأزلي محال ، أما استناده إلى العلة الموجبة فير محال فلم يصلح هذا مانعاً عن صدوره عن العلة القديمة في الأزلي ، سلمنا كونه محالاً في الأزلي لكن لو وجد قبل أن وجد بمقدار يوم لم يصر بسبب ذلك أربياً ، فممكن يجب أن يوجد قبل أن وجد ، لأن العلة قائمة والمانع المذكور مفعود وأما حوادث لا أول لها فقد تقدم إبطالها ، وأما الوسطة فقد أجمع المسلمون على إبطالها .

أما المعارضة الأولى : لجوابها أنه لم لا يجوز أن يكون المؤثر المستجمع بجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدراً للأثر وتارة لا يكون ، ونحن قد بينا أن المختار هو الذي يمكنه الترجيح لا المرجح .

وأما الثانية لجوابها : إما التمكن ثابت بالنسبة إلى المقدور قبل دخوله في الوجود حوله لا يمكنه في الحال على الشيء الذي سيوجد في الاستقبال .

قلنا لانسلم .

ولم لا يجوز أن يقال حصل في الحال التمكن من إيجاده في المستقبل .

وأما الثالثة: فجوابها أن القادر هو الذي يصبح أن يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكنا ، والفعل لما يصح فيما لا يزال ، فلا جرم كان الله قادراً في الأزل على التكوين فيما لا يزال .

وأما الرابعة: فجوابها أن النسبة التي ادعيت موها وبقيت عليها الإمتياز متنوعة ، فليس في الوجود إلا القدرة والمقدور .

وأما الخامسة: فجوابها أن التعلق إضافة ولا وجود لها في الأعيان فلا يلزم عدم القديم .

وأما السادسة: فجوابها أن الموجدية إضافة الذات إلى الأثر والإضافات لا وجود لها في الأعيان (١) .

(١) أقول : تلخيص الاعتراض الأول هو أن الحدوث لا يدل على الاختيار ، فإن الأثر مع وجود القدرة والداعي لو كان متمتعاً لإمتناع دهوة الداعي إلى الوجود لكان مع المؤثر الموجب أيضاً متمتعاً لإمتناع تحصيل الحاصل ، فإذا الحدوث غير دال على الاختيار ، بل كما وجب أن يقع مع المختار وجب أن يقع مع الموجب ، فإن إمتناع كون الفعل أزلياً دائر معهما على السواء .

وجوابه : أن مقارنة الأثر للمؤثر الموجب واجب وليس بتحصيل الحاصل بل هو حصول يجب أن يقع حصولاً آخر ، وتختلف لا يمكن إلا بسبب وقوعه على شرط غير المنارن فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لا أول لها .

والحاصل أن المؤثر إن كان موجبا كان العالم إما قديماً وإما محدثاً موقوف على حوادث لا أول لها بينما إمتناع كونه قديماً وإمتناع وجود حوادث لا أول لها إمتنع كونه موجبا وحينئذ وجب كونه مختاراً للقسمه الحاصره لهما .

وأما لإبطال الوسطة بإجماع المسلمين فليس كما ينبغي والمعتمد في إبطالها أن الوسطة يمتنع أن تكون واجبة الوجود لإمتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فإذا هي ممكنة وهي من جملة العالم ، لأن المراد من العالم ما سوى المبدأ الأول فإذا وقع الوسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال .

والمعارضة الأولى من النوع الأول مدفوعة عند المحققين من المتكلمين لا بما دفعه هو من القول بترجح أحد مقدوري المختار من غير مرجح ، بل بأن معنى استجماع المصدر جميع ما لا بد منه في المصدرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوى بالقياس إليها الطرفان ومع داعيه الذي يترجح أحد الطرفين ، وحينئذ يجب وقوع الفعل بعدهما ، ولا ينافي وجودية الاختيار ، فإن معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها ، ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي ، وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لا ينافي الاختيار وبذلك بطل قوله . فثبت أن الممكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق ، واتضح الوجه في الجواب عن الأمثلة التي أوردها في المذاهب ، فإن الممكنة في جميعها حاصلة باعتبار القدرة ، والوجوب واقع باعتبار الإرادة والعالم .

(مسألة : اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم إلا قدماء الفلاسفة)

لما أفعاله محكمة متقنة فكل ما كان كذلك فهو عالم ، والمقدمة الأولى حسية ، والثانية بديهية ، فإن قيل لا نسلم أن هذا العالم فعله ، ولم لا يجوز أن يكون فعل الواسطة ، سلناه لكن المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقاً للنفعة أو ما يكون مستحسننا في العرف أو أمر ثالثاً ، فإن أردتم به الأول فإما أن تريدوا به كون الفعل مطابقاً للنفعة من كل الوجوه أو من بعض الوجوه ، فإن أردت به الأول فهو ممنوع ولم قلتم إن المخلوقات مطابقة للنفعة من كل الوجوه فظاهر أنها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات ، إن أردت به الثاني فسلم لكن كون الفعل مشتملاً على النفع من بعض الوجوه لا يدل على كون فاعله عالماً ، لأن فعل الساهي والنائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد يكون نافعة من بعض الوجوه ، وأما إن أردتم بالمحكم ما يكون مستحسننا في العرف فإما أن تريدوا به ما يكون مستحسننا على وجه لا يمكن تصور دأه أو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسننا في الجملة ، فإن أردت به الأول فلا نسلم أن العالم كذلك فإننا لا ندرى أن ترتيب السموات أو ترتيب أبدان الحيوانات على وجه أكمل فيما هو الآن عليه ممكن أم لا ، فإن أردت به الثاني فسلم أن العالم كذلك لكنه لا يدل على الفاعل ، فإن فعل الساهي والنائم قد يستحسن من بعض الوجوه ، فأما إن أردت بالإحكام والإتقان معنى ثالثاً فاذكروه لتسكلم عليه ، ولئن نزلنا عن الاستسار فلم قلتم إن فعل المحكم يدل على علم الفاعل وبيانه من وجوه .

→ والمعارضة الثانية بأن الممكنة لا تثبت في حال الحصول لأن الحاصل حينئذ واجب ومقابلته ممتنع في الحال مدفوعة لما ذكره ، وهو أن الحاصل في الحال هو الممكن من التحصيل في الاستقبال ، إلا أن ذلك لا يتمشى في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل .

والتحقيق فيه أن الوقوع في الاستقبال يمكن الإجتماع مع وجود الممكنة في الحال وممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال حتى لزم منه المحال .

والمعارضة الثالثة : بأن القادر على قولكم متردد بين الفعل والترك ، والترك لا يكون مقدوراً لجوابها أن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل لا أن يفعل الترك ، والمصنف أورد في جوابه ما أورده في جواب المعارضة الثانية ولكن بعبارة أخرى .

وأما ما أورده في النوع الثاني من المعارضة وهو أن الممكن من الأثر يستدعي صحة الأثر ، فالجواب عنه أن الممكن من التأثير في الأثر متناقض ولذلك كان الممكن من التأثير مطلقاً مستدعياً لصحة الأثر بعد ذلك .

والمعارضة التي بعدها وهي التي سماها عند الجواب بالرابعة ، وهي أنه المقدور لا بد وأن يكون متميزاً عن غيره حتى يختص القادر بإيجاده لجوابها أن التميز العقلي كاف ، وجوابه بنفي الأمور النسبية غير نافع هنا . والمعارضة الموسومة بالخامسة وهي أن تعاقب القادر بالمقدور المطلق لا يعين ، وأما بالمقدور المعين فأمر إضافي وهو الذي سمي بالخالقية وحكمه حكم سائر الإضافات .

والمعارضة الأخيرة بأن الموجدية صفة للوجود فهي إن كانت ممكنة الوجود وقعت بالقادر عاد التقسيم ، وإذ كانت واجبة وجوب وجود الأثر معه لجوابه ما قيل في الصفات الإضافية .

أحدها : أن الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادراً واتفق العقلا على أن حكم الشيء حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز أيضاً مرتين وثلاثاً وأربعاً .

وثانيها أن فعل النحلة في غاية الاحكام وهو بناء البيوت المدسة مع كثرة ما فيها من الحكمة التي لا يعرفها إلا المهندسون ، وكذا العنكبوت تنسج بيوتها في غاية الاحكام ، وكذلك نرى كل واحد من الحيوانات تأتي بالأفعال المرافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الاذكياء مع أنه ليس بشيء منها علم ولا حكمة ، ونحن سلمنا أن ما ذكرته يدل على كونه تعالى عالماً لكنه معارض بأمرين الأول أن كونه عالماً بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء فتلك النسبة غير ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضى لها هو ذاته تعالى فيكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً وهو محال ، أما أولاً فلأن البسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، وأما ثانياً فإن نسبة القبول بالإمكان ونسبة التأثير بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالإمكان والوجوب معاً .

الثاني : أن العلم إن لم يكن صفة كمال وجب تنزيهه الله تعالى عنه ، وإن كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجاً في استفادة السكان إلى تلك الصفة والكمال بغيره ناقص بذاته والمحتاج إلى الغير ناقص لذاته أيضاً وذلك على الله تعالى محال ، والجواب أما الكلام في الوسطة فقد تقدم وأما الإحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتأليف اللطيف ولا يشك أن العالم كذلك .

قوله : إذا جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجزم مراراً كثيرة .

قلنا بديهية العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق ، وأما الحيوانات فكل من فعل فعلاً محكماً فهو عالم بذلك الفعل فقط .

وأما المعارضة الأولى لجوابها لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلاً ومؤثراً .

قوله : الواحد لا يكون مصدراً لآخرين .

قلنا تقدم لإبطاله .

قوله النسبة الواحدة لا تكون بالإمكان والوجوب معاً .

قلنا نسبة القبول بالإمكان العام وهو لا يتنافى نسبة الوجوب ، وأما حديث الكمال والنقصان فنخطأ في وهو معارض بما تقرر في البداية أن صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان (١) .

(١) أقول : قدماء الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي إضافة مالمعالم إلى المعلوم ، والعالم والمعلوم إن كانا متغايرين فلا بد أن يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن أن يعقل المبدأ الأول شيئاً من غيره ، وإن كان واحداً فلا بد فيه من تغاير اعتقاريين حتى يمكن أن يعقل الإضافة بينهما ولا كثرة في المبدأ الأول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو تقيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود عليها بهذا مذهبهم .

وبالقون منا ومن أهل الملل جميعاً اتفقوا على أنه تعالى عالم ، أما الإحكام والإيمان فقد يظهر لمن يتأمل أحوال الخلق وينظر في تشريح الأعضاء ومنافعها وهيئة الأفلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها ، وبديهية —

(مسألة : اتفق المعتزلة على أنه حى)

اسمهم اختافوا فى معنى كونه حيا ، فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين للبصرى الى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالما قادرا فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع ، وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى أنه صفة .

احتج أصحابنا بأنه لولا اختصاص ذاته لأصله صح أن يعلم ويقدر وإلا لم يكن حصول هذه الصحة أولى من لا حصولها ، ولقاتل أن يقول لم لا يجوز أن يكون حقيقته المخصوصة كافية فى هذه الصحة ، والاقوى أن يقال الامتناع أمر عديم لما تقدم بيانه مرارا فعدم الامتناع يكون عدما للعدم

← العقل حاكمة بأن أمثال ذلك لا يصدر عن لا علم له ولا يتكرر من يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل الندبة وهو جاهل ، ألا ترى أن من كتب مرارا خطأ حسنا لا يمكن أن يتصور أنه أحمى جاهل بالخط ، وأما بواسطة فقد تقدم لإبطاله وإيجاد من يفعل فعلا محكما من العدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم دقائقه فعل فى غاية الاحكام .

وأما البحث عن معنى الإحكام والإتقان فالقول بأن الحكم يكون كل واحد يفصل فعلا محكما فهو عالم بديهي وغير الموقوف على اكتساب تصور أجزائه يقتضى أن يكون تصور الحكم بديهي ، وأما أفعال الوسائط وأفعال الحيوانات فهي أفعال الله تعالى عند من يقول لا مؤثر إلا الله ، وأما عند غيره فنخلق مثل هذه الحيوانات محكم وإيجاد العلم فيها وإلهامها أحكام من إيجاد تلك الأفعال من غير توسطها .

والمعارضة الأولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضى لها ذاته وهى تقبلها فيكون الواحد فاعلا وقابلا .

فالجواب عنها أن الإضافات لا توجد إلا فى العقل ، وهى تكون بين شيئين يقتضى كل واحد منهما صفة الإضافة فى الآخر فيكون فاعلا وقابلا لشيء واحد ، قوله يلزم من ذلك صدور أثر من شيء بسيط باطل ، لأن القبول ليس بأثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، فإن حصول أثر غيره فيه لا يكون بأثر حصل منه .

وجوابه عن قولهم : يشبه التأثير بالوجوب ويشبه القبول بالإمكان أن ذلك بالإمكان العام وهو لا ينافى الوجوب ، ليس بصحيح ، لأن مرادهم أن الفعل مع مؤثر يجب أن يوجد ومع قابله لا يجب وهذا الممكن بإزاء لا يجب فكيف يجتمع مع يجب .

والمعارضة الثانية : بأن العلم كمال ولا يمكن أن الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه أنه خطاى ولا يندفع بقوله إن العلم كمال والجهل نقصان وتعالى ذاته عن النقصان ، فإن القائل يقول وتعالى الله عن الاستفادة كمالا عن غيره أيضا ونفى الاستفادة عن الله ليس بخطاى .

والجواب أن الذات الناقصة تستفيد للكمال من صفاتها الكاملة ، أما الذات الكاملة وصفاتها إنما تكون كاملة لكونها صفات لتلك الذات وكمال العلم من هذا النوع ، فإن سبب كماله كونه من صفات الله تعالى .

فيكون ثبوتيا (١) .

(مسألة : اتفق المسلمون على أنه تعالى يريد لكنهم اختلفوا في معناه)

فذهب أبو الحسين البصري إلى أن معناه عليه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيحاء وهن البخارى أن معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره ، وهن السكبي أن معناه في أفعال نفسه كونه عالما بها وفي أفعال غيره كونه أمرا بها ، وعندنا أنى على وأبى هاشم صفة زائدة على العلم .

لنا أن حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها أو بعدها يستدعى مخصصا وليس هو القدرة لأن شأنها الإيحاء الذى نسبته إلى كل الأوقات على السواء ، ولا العلم لأنه تابع للمعلوم فلا يكون مستتبعا له لامتناع الدور ، وظاهر أن سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة فلا بد من إيجابتها .

فإن قيل لا نسلم جواز حصول الله تعالى قبل أن حصل وبعدة ، ولم لا يجوز أن يقال لا إمكان لها إلا في ذلك الزمان الممين ، والدليل عليه وهو أن المفهوم من حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات فهو إذا صفة زائدة على الذات ، لكن هذه الصفة يستحيل حصولها إلا في ذلك الزمان ، فإذا إمكان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت فإذا عقل هنا فلم لا يعقل في غيره .

فإن قلت الإمكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها .

قلت يقتضى بما ذكرنا ، ثم نقول هذا إنما يصح لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها لكن ذلك باطل ، لأنه بناء على أن الماهية متقررة حال عدمها وهو قول بأن المعدوم شيء وهو باطل ، سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت يقتضى الإمكان بشرط حصولها في وقت آخر يقتضى الامتناع ، كما أن الطبيعة الأرضية بشرط حصولها في المركز يقتضى السكون وبشرط حصولها في الهواء يقتضى الحركة ، سلمنا الإمكان ، فلم لا يجوز أن يقال الله تعالى خلق الأفلاك وخلق فيها طباعا محركا لها لذواتها ، ثم إن بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا هذا وإذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلسفية لها مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة بها إلى المخصص .

فإن قلت فلم خالق العالم في الوقت الممين ، وما خلقه قبل ذلك ولا بعد .

قلت هذا إنما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق ، أما عند الفلاسفة فلأن الزمان مقدار حركة معدل النهار فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان ، وأما عند المسلمين فلأن الزمان محدث ، وإذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان فيستحيل أن يقال لم لم يخلق في زمان آخر ، سلمنا أنه لا بد من مخصص فلم لا يمكن الدرة .

قوله : نسبها إلى السكل على السواء .

(١) أقول الذين يذهبون إلى أن الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون إلى أن الحياة صفة زائدة ، والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية ، وما جعله المصنف أقوى وهو أن الامتناع عدى فعده ثبوت مناقض لما ذكره مرارا من أن الإمكان الذى هو نقيض الامتناع ليس بثبوت .

قلنا : والإرادة أيضا نسبتها إلى الشكل على السواء فلتنتقل الإرادة إلى إرادة أخرى لا إلى نهاية .
فإن قلت : الإرادة القديمة كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها بأحداث الحادث المعين في الوقت المعين ويستحيل
تعلقها بإحداث ذلك الحادث في وقت آخر .

قلت : لو كان الأمر كذلك لم يكن الله تعالى ' بالحقيقة مختاراً بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة ، وأيضاً
فإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال قدرة الله كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها بإيجاد الحادث المعين في الوقت
المعين ويستحيل تعلقها بإيجاده في وقت آخر ، وعلى هذا التقدير تستغنى القدرة عن الإرادة ، سلينا أن القدرة
غير صالحة لذلك فلم لا يسكني العلم . بيانه من وجهين .

أحدهما : أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالماً بما فيها من المصالح والمفاسد ، والعلم باشتغال
الفعل على المصلحة والمفسدة مستقل بالدعاء إلى الإيجاد والترك بدليل أنا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن
المضار دعانا ذلك العلم إلى العمل ، بل إسناد الترجيح إلى هذا الفعل أولى من إسناده إلى الإرادة ، فإن الله
تعالى أوقف على شفير جهنم وخلق فيه عالماً بما في دخول النار من المضار وخلق منهم إرادة وصول النار فلا يدخل
النار فلاجل ذلك قد نريد الشيء لإرادة قوية ونتركه لعلنا بما فيه من المفسدة .

الثاني : وهو أن الله تعالى عالم بجميع الأشياء فيعلم أن أيها يقع وأيها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه
محال ، وبالعكس فلا جرم يوجد ما علم وجوده فكان ذلك كافياً في التخصيص ، سلينا أن ما ذكرته يدل على ذلك
لكن معنا ما يبطله وهو أن المريد لما أن يريد لغرض أو لا لغرض ، فإن كان لغرض كان مستكلاً بذلك الغرض
والمستكمل بالغير ناقص بالذات وهو على الله تعالى محال ، وإذا كان لا لغرض كان ذلك عبثاً وهو على الله تعالى
محال ، ولأنه يقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال .

والجواب : أن الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفاً بها قبل ذلك ، والمحكوم عليه بهذا
الإمكان ليس هو المعدوم بل هو الجسم الموجود .

قوله : يجوز أن يكون ممكناً في وقت ممتنعاً في وقت آخر .

قلت : الوقت إن لم يكن موجوداً استحالة أن يكون له أثر ، وإن كان موجوداً كان الكلام كما في الأول .
قوله : هذه الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلسفية .

قلنا تستقيم الدلالة على أن جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى ، أما المعارضة بنفس الإرادة فتقوية
وجوابها أن مفهوم كون الشيء مرجحاً غير مفهوم كونه مؤثراً وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة ،
ويتوجه عليه أن المفهوم من كونه عالماً بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالماً بذلك فيلزم أن يكون له بحسب
كل معلوم علماً ، وقد التزمه الأستاذ أبو سهل الصعلوكي منا وهو الوجه ليس إلا .

قوله : لم لا يكفي عليه تعالى بما في الأفعال من المصالح والمفاسد .

قلنا : تستقيم الدلالة على أن أفعاله تعالى لا يجوز تعلقها بالمصالح .

قوله : إنما يوجد ما علم الله تعالى أنه يوجد .

قلنا : العلم بأن الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فكونه بحيث سيوجد لو كان لأجل ذلك العلم لوم الدور بل لا بد من صفة أخرى .

قوله : المرید إما أن يرجع لغرض أو لا لغرض .

قلنا : إرادة الله تعالى منزوعة عن الأدراض بل هي واجب به التعلق بالإيجاد ذلك في ذلك الوقت لذاتها (١) .

(١) أقول : الحجة التي أوردتها على إثبات الإرادة خاصة بأفعال تقع في أزمنة أما التي لا تكون واقعة في أزمنة مثل خلق الإيمان والجسم وسائر علل الإيمان إن كانت بإرادة احتيج في إثبات الإرادة هناك إلى حجة أخرى ، إلا أن يقال أنها تحصل من غير إرادة وذلك بما لم يقولوا به .

والحجة التي تشمل الكل هي أن يقال تخصيص ما يخص بالإيجاد من جميع المقدورات يحتاج إلى مخصص وهو الإرادة ، إلا أن المصنف لما جوز أن يخص القادر أحد الطرفين من غير مخصص انسد عليه باب إثبات الإرادة مطلقا ، وكان لقائل أن يقول إن قدرته تعالى تعاق بوقت للإيجاد دون وقت من غير مخصص .

وقوله : المخصص ليس القدرة . مناقض لما ذهب إليه فيما مر ، وهو أن المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح .

وقوله : ولا العلم لأنه تابع للعلوم تناقض .

قوله : ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة كون الموجب تابعا لموجبه والاعتراض بتجوز كون الإمكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الأفعال التي لا تقع في زمان .

والجواب بأن الموصوف بالإمكان الحركة هو الجسم يقتضى أن يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بصحيح ؛ لأن إمكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصل قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفاً بكون الإمكان من لوازم الماهية لا ينتقض بما ذكره ، لأن الإمكان المطلق من لوازم الماهية والإمكان المقيد بشيء غير لازم لا يكون من لوازمها ولا يتناقضان باختلاف الدوام والادوام لا يكون لاختلاف موضوعها .

وقوله في الجواب عن تجوز كون الإمكان مقيدا بوقت : أن الوقت إن لم يكن موجودا استحال أن يكون له أثر ، وإن كان موجودا كان الكلام فيه كما في الأول لأجل دليله على إثبات الإرادة ، بأن يقال الوقت إن لم يكن موجودا استحال أن يتخصص بالإرادة وإن كان موجودا احتاج إلى وقت آخر وإرادة أخرى تخصصه به ويسلسل .

قوله : كون الماهية متقررة قبل وجودها بناء على أن الماهية متقررة حال عدمها فيه نظر ، لأن الماهية متقررة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه أن يكون تقررها حال عدمها إلا إذا كانت قبلية بالزمان .

والقول بأن الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلكية إن أريد بالاستناد كون الاتصالات شرطا لوجوداتها لا يثنى كونها واقعة بقدرة الله تعالى .

(مسألة: اتفق المسلمون على أنه سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه)

فقال الفلاسفة والكهني وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم .

لنا أنه تعالى حي والحي يصح اتصانه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا كان موم وفا بضدهما وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال .

فلما قل أن يقول: حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمخالفات لا يجوز اشتراكها في جميع الأحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك .

سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال حياته وإن صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما كما أن الحياة وإن صححت الشهوة والنفرة لكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما فكذلك لهما .

سلمنا أن ذاته تعالى قابلة لهما لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفا على شرط يمنع التحقيق في ذات الله تعالى ، وهذا قول الفلاسفة ، فإن عندهم إبطاء الشيء مشروط باطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المرقى في الرطوبة الجليدية ، وإذا كان ذلك في حق الله محالا لا جرم لم تثبت الصحة .

سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت أن القابل للصفة يستحيل خلوها عنها وعن ضدها معا وقد تقدم تقريره . سلمنا ذلك لكن ما المعنى بالنقص ، ثم لم قلت إن النقص محال فإن رجعوا فيه إلى الإجماع صارت الدلالة فيه سمعية ، وإذا كان الدليل على حقيقة الإجماع وهو الآيات الدالة على السمعية والبصرية أظهر من الآيات

→ والمعارضة بالإرادة وأنها يجب أن تكون نسبتها إلى الكل على السواء كما كانت للقدرة نسبتها إلى الكل على السواء والإرادة، وعجزه عن الجواب عن ذلك والتزام كون العلوم القديمة والإرادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب ، فإن الأصحاب يقتصرون على القدماء التسعة ذات وثمانية أوصاف ، وهو التزم كونها غير متناهية ، والأصوب أن يقول الإرادة القديمة تقتضي إضافات غير متعددة بحسب المرادات ووجود تلك الإضافات لا يكون إلا في العقول والقدرة لا تقتضي ذلك لأن نسبتها إلى جميع المقدورات على السواء فلا بد من مرجع يرجع البعض ليتعلق به الإيجاد ، والحق أن القائل يجوز كون القدرة متعلقة ببعض المقدورات من غير تخصيص لا يمكنه إثبات الإرادة إلا بالسمع ، أما القائل باعتناع ذلك فيمكنه إثباتها بالعقل وبالسمع .

وقوله: بأن كون الشيء بحيث سيوجد لا يكون لأجل العلم بأنه سيوجد بل يكون لصفة أخرى تقتضي كون الشيء قبل إيجاده موصوفا بكونه بحيث سيوجد وكون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشيء من غير تخصيص وهما مناقضان لما ذهب إليه .

وقوله بنفي الغرض عنه تعالى فسيجيء بيانه والسكلام فيه .

والقول بأن الإرادة واجبة التعلق بإيجاد وقت دون وقت يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل وجودهما وتخصيص الوقت بالشيء من جهة الإرادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير تخصيص كما ذهب إليه في القدرة .

الدالة على صحة الإجماع . فكان الرجوع في هذه المسألة إلى التسك بالآية أولى فالمعتمد التسك بالآيات ، ولاشك أن لنظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجازاً فيه ، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض وحينئذ يصير الخصم محتاجاً إلى إقامة الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر .

ومن الأصحاب من قال السميع والبصير أكمل من ليس بسميع ولا بصير ، والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى وهو محال وهذا ضعيف ، لأن لفائل أن يقول الماشي أكمل من لا يمشي والحسن الوجه أكمل من القبيح وللواحد منا موصوف به ، فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً به لوم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى ، فإن قلت هذا صفة كمال في الأجسام ، والله تعالى ليس بمجسم فلا يتصور ثبوته في حقه ، قلت فلم قلت بأن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام وحينئذ يعود البحث (١) .

(مسألة : اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى ولكنهم اختلفوا في معناه)

فرعت المتزلة أن معناه كونه تعالى موجداً لأصوات دالة على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة ، وأعلم أننا لا ننازعهم في المعنى ، لأننا نعتقد أن جميع الحوادث واقعة بقدرته الله تعالى ، ونسلم أن خلق الأصوات في الأجسام الجمادية والحيوانية جائز ، وإذا ثبت ذلك فقد ساعدتهم على المعنى وبقي ههنا النزاع إطلاق

(١) أقول : يجب أن يعنى بالفلاسفة في قوله ههنا فلاسفة الإسلام ، والحق أن وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ، وإنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لأن النقل غير وارد بها ، وإذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين ، أما لإثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها بالفعل غير ممكن ، والأولى أن يقال لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما امتياز بذلك وعرفنا أنهما لا يكونا له تعالى بآيتين كما للحيوانات واعترفنا بأننا لسنا واقفين على حقيقتهما ، وذلك لأن ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطائل أما قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بمطرد ، لأن أكثر الهوام والسمك لا يسمع لها والمقرب والخلد لا يبصر لهما والديدان وكثير من الهوام لا يسمع لها ولا يبصر ، ولو لم يتمتع اتصاف ذلك الأنواع بالسمع والبصر لما خلا جميع أشخاصها منها ، وإذا جاز أن يكون بعض فصول الأنواع مزيلاً لتلك الصفة لم يبق اثبوتها في نوع آخر وجه من جهة الصحة ، وأيضاً لا يجب أن كل ما يتصف بصفة يتصف بضد تلك الصفة ، فإن الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره عما هو ضده مع أنه صحيح الاتصاف بها لكونه جماً بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها وإن كان الاتصاف بعدمها حاصلًا عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس . وأيضاً إن كان عدم السمع والبصر نقصاً لكان عدم الشم والذوق واللمس أيضاً نقصاً .

وقوله : الإبصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كما ينبغي ، والواجب أن يقوله أو بالشعاع كما مر الكلام في ذلك وباقى كلامه ظاهر .

اسم المتكلم هل يقع في اللغة لهذا المعنى أم لا ، وهذا البحث لغوي لاحظ لا تقل البتة فيه والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه .

أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس يتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس ، والمعتزلة ينكرون هذه الماهية ، ويتقدير الاعتراف بها ينكرون انصاف ذات الباري ويتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة ، فالحاصل أن الذي ذهبوا إليه فنحن من القائلين به إلا أننا أثبتنا أمراً آخر وهم ينازعوننا في الماهية والوجود والقدم والوحدة فهذه مقدمة لا بد من معرفتها للخاتمة في هذه المسألة .

احتج الأصحاب على كونه تعالى متكلماً بأمور .

أحدهما : أنه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالكلام فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بضده وهو نقص وهو على الله تعالى محال .

قالت المعتزلة : التصديق مسبوق بالتصور فما ماهية هذا الكلام فإن الذي نحمده من أنفسنا إما هذه الحروف والأصوات أو بمثل هذه الحروف والأصوات وأنتم لا تثبتونها لله تعالى فإن قلت أعني بالأمر طلب الفعل قلت لم لا يجوز أن يكون ذلك الطلب هو الإرادة ، وأنتم حيث حاولتم للفرق بينه وبين الإرادة يكون قلتم الله تعالى قد يأمر بما لا يريد لكن هذا الفرق إنما يثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلماً وذلك يتوقف على تصور ماهية الكلام ، فلو بينا ماهية الكلام لزم الدور ، وإثن زلنا عن هذا المقام ، لكن لم قلت إنه يصح اتصاف ذات الله تعالى به وتقديره بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسألة السمع والبصر .

سلمنا أنه يصح اتصافه به لكن لم قلت إن ضده نقص وآفة ، بل الذي نحمده نقصاً وآفة في العرف هو العجز عن التناظر بالحروف وأما ضد المعنى الذي ذكرته فلم قلت أنه نقص ، بل لو قيل إن ذلك المعنى هو النقص لكان أقرب ، فإن ثبوت الأمر والنهي من غير حضور المخاطب سفيه وهو نقص وبقيّة الأسئلة تقدمت (١) .

وثانيها : لما علمنا أن أفعال الله تعالى يجوز فيها التقديم والتأخير ، لا جرم أسندناها إلى مرجح وهو الإرادة فكذلك رأينا أفعال العباد مترددة بين الحظر والإباحة والتدب والوجوب فاختصاصها بهذه الأحكام يستدعي تخصيصاً وليس ذلك هو الإرادة ، لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ، وبالعكس فلا بد من صفة أخرى وهي الكلام وهو أيضاً ضعيف ، لأننا نقول لم لا يجوز أن يكون معنى الوجوب والحظر هو أن الله تعالى عرف المكلف أنه يريد عقاب من يترك الفعل الفلاني في الآخرة أو يريد لإيصال الثواب إليه في الآخرة ، وهذا القدر بما لا حاجة إلى إثبات الكلام فيه ، فإن ادعيت أمراً وراء ذلك فهو ممنوع (٢) .

(١) أقول : كلامه ظاهر والوحدات الثلاث المذكورة هي الاختلافات في معنى الحياة وامتناع اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقوفاً على شرط تمتع الحصول .

(٢) أقول : تردد الكلام بين الحظر والإباحة قبل التخصيص بأحدهما يدل على صحة الاتصاف بأحدهما .

وثالثها : أن الله تعالى ملك مطاع والمطاع هو الذى له الأمر والنهى وهو ضعيف جدا ، لأنهم إن عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيتته فى المخلوقات فهو مسلم وإن عنوا به أن له أمرا ونهيا فهو أول المسألة .

ورابعها : إجماع المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف لما بينا أن الإجماع ليس إلا على اللفظ أما المعنى الذى يقول أصحابنا فهو غير مجمع عليه بل لم يقل به أحد إلا أصحابنا ، والمنتد قول الله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » فإن قيل : اسم الكلام موضوع فى اللغة لهذه الألفاظ ، وأنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد حرفتم اللفظ عن ظاهره ، وإذا كان كذلك لم يسكن صرفه إلى المعنى الذى ذكرتموه أولى من صرفه إلى معنى آخر وهو الأمر الذى عرف الله تعالى ما يفعله بالمتكلمين فى الآخرة من الثواب والعقاب ، ثم إن نزلنا عنه لكنه إثبات الكلام بالكلام وإثبات الشئ بنفسه باطل .

الجواب : أن صرفه إلى هذا المعنى أولى لقول الشاعر :

إن الكلام لى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والجواب عن الثانى : إن إثبات كلام الله تعالى بإخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلما ، لأننا مهما علمنا أنه لا يجوز ظهور المعجزة على الكاذب علمنا صدقه ونواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلمه فهذا منتهى القول فى هذه المسألة (١) .

(مسألة : ذهب أبو الحسن الأشعرى وأتباعه إلى أن الله تعالى باق ببقاء يقوم به (*))

وذهب القاضى وإمام الحرمين إلى نفيه وهو الحق)

لنا المعقول من البقاء صفة تقتضى ترجيح الوجود على العدم هذا لما يعقل فى حق ممكن الوجود ، فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معلا بمعنى ، وأيضا فذلك البقاء لا شك أنه باق فإن كان باقيا بقاء آخر لزم إما الأسسل وإما الدور ، إن كان باقيا بقاء الذات التى فرضناها باقية بذلك البقاء ، وإن كان باقيا بنفسه ويكون الذات باقية مفتقرة إليه انقلب للذات صفة والصفة ذاتا وهو محال ، وأما الشاهد فليس معنى أيضا لأن شرط حصوله فى الجوهر حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، فلو افتقر حصول الجوهر فى الزمان الثانى إليه لزم الدور .

ولقائل أن يقول : البقاء نفس حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، لا أنه أمر موقوف عليه .

→ لا بعينه قبل ورود للسمع المخصص وذلك يناقض القول بأن ماهيتها مستفادة من السمع .

وتفسير الوجوب والخطر بتعريف إرادة العقاب والثواب خير صحيح إنما الصحيح تعريف العبد بتعريضه للوهد والوحد ، وذلك لأن كثيرا من يرتكب الخطر ولا يعاقبه عليه ، ولو أراد الله عقابه لما فاته العقاب لا يقال تعريف العبد بكونه بالإلهام أو بالإخبار وليس بالإلهام هاما والإخبار كلام فيلزم الدور لما سيجىء جوابه .

(١) أقول : الاستدلال بهذا البيت ركيز وهو يقتضى أن يقال للأخمس متكلم لكونه بهذه الصفة

والباقي ظاهر

(*) أى بصفة دائمة .

وجوابه أن نفس الحصول في الزمان ليس صفة وإلا لزم التسلسل .
احتجوا بأن الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب أن يكون البقاء زائداً .
والجواب : بأنه معارض بأن الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم حاله البقاء مابقيته حادثة فيلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على ما تقدم .

فإن قلت : الحدوث نفس حصوله في الزمان الأول .

قلت : البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني (١) .

(مسألة : مذهب أكثر المسلمين أنه تعالى عالم بكل المعلومات خلافاً للفلاسفة ولقوم من أهل الملة)
لنا أنه تعالى لسكرته حيا يصح أن يسكن عالمها بكل المعلومات . فلو احتصر عالميته ببعض دون البعض لافتقر إلى تخصص وهو محال (٢) .

ومن الدهرية من زعم أنه لا يعلم ذاته لأن العلم أمر إضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه وإضافة الشيء إلى نفسه محال .

(١) أقول : وهما مذهب آخر وهو يقول بثبوت البقاء في المحتملات ونفيه عنه تعالى وبه قال الكعبي وأتباعه .
قوله البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم فقال له الوجود الذي لا يبق له بدله أيضاً مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فإذا هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء ، إلا أن يكون الترجيح إلى الزمان الثاني ، والتحقيق فيه أن البقاء مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانياً ، واعتبر الحكم بكون الكل أعظم من جزئه فإنه لا يمكن أن يقال إنه واقع في زمان أو في جميع الأزمنة كما لا يقال إنه واقع في مكان أو في جميع الأماكن ، وإذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات أولى بأن يكون كذلك ، وعلة الزمان لا يكون زمانياً فكيف مبدأ الكل ، فإذا اتصفافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات ، وأما كون البقاء باقياً أو غير باق وإن كان باقياً فبقاؤه إما بذاته أو بغيره فحكمه حكم الأمور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار .

وقوله : وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضاً إشارة إلى إبطال مذهب الكعبي .

وقوله : يلي الحدوث ليس صفة زائدة لجوابه ما مر ثم إن كان الحدوث ، نفس الحصول في الزمان الأول فالبقاء حصول في زمان مشروط بحصول في زمان قبله وإلا لم يكن زمانه ثابتاً ، والحصول في الزمان الأول ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا وهو أن البقاء مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول .

(٢) أقول لغائل أن يقول : أنت بالبديهة عرفت أن المخصص ههنا محال أم بالدليل ، فإن قلت البديهة فقد كبرت ، وإن قلت بالدليل فأين الدليل ، غاية ما في الباب أن نقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص أو امتناعه .

فإن قلت : ذاته تعالى من حيث إنه عالم مغاير له من حيث إنه معلوم وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الإضافة .

قلت : صيرورة الذات عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم بها وهو موقوف على المغايرة التي هي موقوفة على صيرورة الذات عالمة ومعلومة فيلزم الدور .

جوابه : أنه منقوض بـعلمنا بأنفسنا (١) .

ومنه من سلم كونه تعالى عالما بنفسه ومنع كونه عالما بغيره ، لأن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وإضافة مخصوصة في العالم والمعلوم ، فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور وتلك الإضافات في ذاته تعالى فيحصل الكثرة في ذاته .

والجواب : أن الكثرة في الصور والإضافات وهو من لوازم الذات لا نفسها (٢) .

ومنه من زعم أنه لا يعلم الجزئيات لأنه لو علم كون زيد في الدار فعند خروجه عنها إن بقى العلم الأول كان جهلا وإن لم يبق كان تغيرا .

والجواب : أنك إن عنيت بالتغير وقوع التغير في الأحوال الإضافية فلم قلت إنه محال وكذلك فإن الله تعالى كان قبلا لكل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الإضافات لا يوجب تغيرا في الذات ، فكذا هنا كونه عالما بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط (٣) .

(١) أقول لو قال ومن الفلاسفة بدل ومن الدهرية لكان أصوب ، لأن الدهرية لا يثبتون لها غير الدهر فضلا عن أن يكون عالما أو غير عالم ، ثم الصحيح أن المقتضى للتغاير هو العلم وليس التغاير بمقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا تفك عن العلم كما لا ينفك المعلوم عن علته ، ولا يلزم الدور ، وإنما يقول من ينفي عنه تعالى هذا العلم لاستحالة التكثر هناك أما فينا فنجوزه لجواز التكثر ههنا .

(٢) أقول : حصول الصور في الذات لا يخلو من أن تكون تلك الصورة من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلا أو يكون من غيرها وذلك يقتضى تأثر الذات من غيره ، فإن المحل يتأثر من الحال فيه ، وأما كثرة الإضافات فلا يوجب كثرة الذات .

(٣) أقول : لقاتل أن يقول إنه يقول بأن العلم صفة قديمة لا يجوز عليها التغير وههنا جعلته إضافة تغير ، وأيضا لو كان العلم إضافة بين العالم والمعلوم لامتنع العلم بالمعدومات والممتنعات ، وأيضا قد قلت الإضافات لا وجود لها في الأعيان ، وإذا لا يكون لـعلم الله تعالى وجود في الأعيان ، وذلك أن تقول العلم يقع بالاشتراك على عكس الـصفة وعلى هذه الإضافات وحيث لا تكون تلك الـصفة علما بالمعلومات ولا تكون هذه موجودة بزعمك ، وقد قال بعض المتكلمين هربا من بعض هذه النقوض إنه تعالى لا يعلم الجزئيات من

ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها وقبل ذلك فإنه لا يعلم إلا الماهية واحتج بوجهين الأول أن المعلوم متميز والخصص قبل وجوده نفى محض فلا يكون في نفسه متميزاً فلا يصح أن يكون معلوماً الثاني أنه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها فشكل ما علم فهو واجب الوقوع لأن عدم وقوعه يقتضى إلى انقلاب العلم جهلاً وهو محال والمؤدى إلى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقوعه واجب وحينئذ يلزم الحيز، وإن لا يتمكن الحيوان من فعل أصلاً بل يسكون كالجماد لأن ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع والجواب عن الأول أنه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا بطلوع الشمس غداً وعن الثاني بالتزام أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع ^(١) ومنهم من أنكر كونه عالماً بما لا نهاية له واحتج بثلاثة أوجه الأول أن المعلومات تنطرق إليها الزيادة والنقصان فإن بعضها أقل من كلها وكل ما كان كذلك فهو متناه فالمعلوم متناه. الثاني أن كل ما كان معلوماً فهو متميز عن غيره وكل ما كان متميزاً عن غيره فغيره خارج عنه وكل ما كان غيره خارجاً عنه فهو متناه فشكل معلوم متناه فما ليس بمتناه وجب أن لا يكون معلوماً. الثالث أن العلم بكل المعلوم مغاير للمعلم بغيره بدليل أنه يصح أن يعلم كون الشيء عالماً بشيء آخر مع الجهل بكونه عالماً بغيره والمعلوم غير المجهول فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية فهناك موجودات غير متناهية وهو محال والجواب عن الأول أن طرق الزيادة والنقصان إلى شيء لا يدل على التناهي وعن الثاني أن المتميز كل واحد منهما وهو متناه وعن الثالث أن العلم واحد لكن نسبته غير متناهية وهذا ضعيف لأن الشعور بالشيء إذا كان لا يتحقق إلا مع هذه النسب فهذه النسب إن لم تكن موجودة لم يكن العلم موجوداً وإن كانت موجودة عاد الإلزام وقد ذكرنا أن الأستاذ أبابهل الصعلوكي التزمه ^(٢). ومنهم من أنكر كونه

حيث هي المعقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة، قالوا المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانياً ذا آلة قابلاً للتغير وهو شبيه بالإحساس وما يجرى مجراه، وهو تعالى منزّه عن هذا النوع من الإدراك، كما أنه منزّه عن الإحساس والذوق والشم والإشارة الحسية، هذا هو مذهبهم.

(١) أقول: يريد منهم، من المخالفين والكلام في صحة كون المعلوم معلوماً قد مر، وأما التزام أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع أنه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجوداً له كان متعرضاً لعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات، وإن إرادته واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح، ولا يلزم منه جبر، لأنه عالم بما سيوجده وليس بمجهول وذلك لأن هذا الوجوب وجوب لاحق لاسابق والمعدومات مطابقة لعلمه بها، لأنه تعالى يعلمها معصومة، وهي كذلك بمعنى أن المتصور منها ليس بوجود في الخارج.

(٢) أقول: حجته الأولى تدل على امتناع ما لا نهاية له مطلقاً وليس لها تعلق بالمعلومات التي لا نهاية لها من حيث كونها معلومة.

وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه بأن المتميز إن كان واحداً منها وهو متناه غير صحيح، لأن الدجوى أن الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز، ويسلم أن كل متميز متناه يلزمه أن غير المتناهي متناه، والصواب أن يمنع الكبرى فإن المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي.

←

عالمياً بجميع المعلومات واحتج بأنه لو علم جميع المعلومات لكان إذا علم شيئاً علم كونه عالماً به وعلم أيضاً كونه عالماً بكونه عالماً ويترتب هناك مراتب غير متناهية ، وإذا كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية لأمرة واحدة بل مراراً غير متناهية .

فإن قلت العلم بالشئ نفس العلم بالعلم به .

قلت : هذا باطل لأن العلم بالشئ إضافة إلى الشئ والعلم بالعلم بالشئ إضافة بين العلم وبين العلم بالشئ والإضافة إلى الشئ غير الإضافة إلى غيره .

والجواب : أن لانهائية في النسب والتعلقات وهي أمور غير ثبوتية لأنها الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الإشكال بالذي تقدم .^(١)

(مسألة : مذهب أصحابنا أن الله تعالى قادر على كل المقدرات خلافاً لجميع الفرق^(٢))

لنا أن ما لأجله صح في البعض أن يكون مقدور الله تعالى هو الإمكان ، لأن ما عداه إما الوجوب وإما الامتناع وهما يميلان بالمقدورية لكن الإمكان وصف مشترك فيه بين الممكنات فيكون الشكل مشتركاً في صحة مقدورية الله تعالى ، فلو اختصت قدرته بالبعض افتقر إلى المخصص ، وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته إذ لو فرضنا شيئاً آخر مؤثراً لكانا إذا اجتمعنا على ذلك الممكن فإما أن يقع ذلك الممكن بهما فيجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال أو لا يقع بواحد منهما وهو محال لأن المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فالزم وجوده بهذا ولا يمتنع وقوعه بذلك ، فلو امتنع وقوعه بهذا أو ذاك لزم وقوعه بهذا وذاك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعاً من وقوعه بالآخر وذلك محال ، ولما أن يقع بأحدهما دون الآخر وهو محال لأن كل واحد لما كان مستقلاً بالتأثير كان وقوعه بأحدهما دون الآخر ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر بلامرجح وهو محال ، فثبت أن جميع الممكنات واقع بقدرته الله تعالى وتعلقه^(٣) .

وما أجاب به عن الثالث يدل على حيرته وإن ذكر فيما مر أن الحق أن العلم أمر إضافي وهما جملة من واحد متكرر النسب ، وصرح من قبل بكون النسب غير وجودية ثم لما تحير فيه صوب قول أبي سهل تعريضاً .

(١) أقول : التزم ههنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية ، وجعل في الأخير العلم صفة واحدة مع التزام النقص عليه فانظر في تحيره وخطئه في هذا الموضع ، ولو قال عقول البشر لا تصل إلى اكتناه الذات ولا إلى تحقق حقائق صفاته لكان أولى ، فإن العجز عن درك الإدراك إدراك ، وتحقيق هذا المبحث يحتاج إلى كلام طويل لا يمتلئه هذا الموضع .

(٢) أقول : لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة والثنوية وقوما معدودين من المعتزلة ، وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء .

(٣) أقول : قد مر الكلام في الاحتياج إلى المخصص في باب العلم فلا وجه لإعادة . ←

أما الفلاسفة فقد منعوا أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد وقد تقدم الجواب عن حججهم .
وأما الثنوية والمجوس زعموا أنه غير قادر على الشر لأن فاعل الخيرات خير وفاعل الشرور شرير، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيرا شريراً .

الجواب : إن عنيت بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلت إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك وإن عنيت غيره فبينوا ^(١) .

أما النظام فقد زعم أنه لا يقدر على خلق الجبل وسائر القباب ، واحتج بأن فعل القبيح محال والمحال غير مقدور أما أنه محال فلا بدل على الجبل والحاجة وهما محالان والمؤدى إلى المحال محال ، وأما أن المحال غير مقدور هو الذى يصح له إيجاد ذلك يستدعى صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود .

والجواب : لا نسلم أن فعل شيء يدل على الجبل والحاجة بل هو مالك فله أن يفعل ما شاء ، سلمنا لمكن هذا الامتناع جاء من جهة الداعى ، فلم قلت إنه ممتنع من جهة القدرة ، فإن القادر حال انجزام إرادته الترك ممتنع عليه الفعل نظراً إلى هذا الداعى ، لكنه يكون قادراً على الفعل نظراً إلى أنه لو حصل له الداعى إلى الفعل بدلاً عن الداعى إلى الترك لمكان قادراً عليه ^(٢) .

← وفى قوله إذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته ففيه نظر لأنه لا يلزم من كونه قادراً على جميع الممكنات كونه مؤثراً في جميعها ولا يلزم منه وجود جميع الممكنات وذلك أن القدرة وحدها لا تكفى في وجود التأثير بل يحتاج معها إلى الإرادة ، والدليل الذى ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد ، بل الصحيح عند أهل السنة أن الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر في كلها والعبد قادر على البعض وغير مؤثر ، فهما إذاً قادران على شيء واحد ، مع أن المؤثر إفيهما أحدهما دون الآخر ، وإنما كان ذلك كذلك لكون المؤثر محتاجاً مع القدرة إلى الإرادة والقادر هو الذى له القدرة فقط من حيث هو قادر ، وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يكون في ممكن مؤثر غير الله تعالى إلا أن بعض ذلك بغير ما ذكره وفى عبارته عند قوله د أو يقع بواحد منهما وهو محال لأن المانع من وقوعه بذلك فالقادر يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك ، موضع نظر إذ كان من الواجب أن يقول فالقادر يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك إذ ذلك مؤثر حال عن الموانع ، وباقي الكلام هكذا فلو لم يقع بهذا وذلك وقع بذلك وهذا وهو محال .

(١) أقول : المجوس من الثنوية يقولون إن فاعل الخير د يردان ، وفاعل الشر د أهرمن ، ويعنون بهما ماسكا وشيطانا والله تعالى منزّه عن فعل الخير والشر ، والمانوية يقولون إن فاعلهمما النور والظلمة ، والديسانية يذهبون إلى مثل ذلك ، والجميع يقولون بأن الخير هو الذى يكون جميع أفعاله خيراً والشرير هو الذى يكون أفعاله شراً ، ومحال أن يكون فاعلهمما واحداً وجوابهم أن الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيراً وشراً بل بالإضافة إلى غيرهما ، وإذا أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس إلى واحد خيراً وبالقياس إلى غيره شراً أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً .

(٢) أقول : أصل الجواب أن المحال لذاته غير مقدور ، أما المحال لغيره يمكن لذاته فكونه مقدوراً لا يتنافى كونه محالاً لغيره .

وأما عباد فإنه زعم أن ما علم الله أنه يكون فهو واجب وما علم أنه لا يكون فهو ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور .

والجواب : أن هذا يقتضى أن لا يكون لله تعالى مقدور أصلا لأن كل شيء فهو أما معلوم الوجود أو معلوم العدم ثم نقول إنه وإن كان واجبا نظرا إلى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدورا ، ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع الذى هو تبع القدرة والمناخر لا يبطل المتقدم (١) .

أما البلخي فقد زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد إما طاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال .

والجواب : أن الفعل في نفسه حركة أو سكون مثلا وكونه طاعة وسفه أو عبثا أحوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل .

أما أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما فقد زعموا أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره ، لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى لكان إذا أراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم أن يوجد لتحقق الداعي وأن لا يوجد لتحقق الصارف وهو محال .

والجواب : أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ذلك إنما يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل ، وهذا أول المسألة (٢) .

(مسألة : اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة)

وأهم المهمات في هذه المسألة الكشف عن محل النزاع فنقول : أما نفاة الأحوال فقد زعموا أن العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات ، واعترف أبو علي وأبو هاشم بهذا الزائد إلا أنهم قالوا لا يسمى هذه الأمور علما وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في الحقيقة لفظيا ، بل ذهب أبو هاشم إلى أنهم أحوال والحال لا تعلم ولكن تعلم الذات عليها .

وعندنا أن هذه الأمور معلومة في نفسها وقول أبي هاشم باطل قطعاً لأن ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بثبوته لغيره ، وأما أبو علي الجبائي فإنه سلم فيها أنها معلومة فعلى هذا لا يثبت بينه وبين نفاة الأحوال منا خلاف معنوى البتة ، وأما مثبتو الحال منا فقد زعموا أن عالمية الله تعالى صفة معللة لمعنى قائم به وهو العلم وهو لا يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى ، وأما نحن فلا نقول ذلك ، لأن الدلالة ما دلت إلا على إثبات

(١) أقول : المتأخر لا يبطل المتقدم لا يوجب به ، أيضا بل المتقدم هو الذى يوجب التأخر إذا كان المتقدم بالعالية ، وأصل هذا الجواب مأمور في المذهب المتقدم .

(٢) أقول : إنما يمكن كون المندور مشتركا إذا أخذ غير مضاف إلى أحدهما بعد الإضافة إلى أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الإضافة والمقدور غير المضاف يمكن إضافته إلى كل واحد على سبيل البدل ، والمراد من كون مقدور أحدهما مقدور الآخر .

أمر زائد على الذات فأما دلي الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب (١) .

أما الفلاسفة فمن مذهبهم أن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ، فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أمور زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته ، وقد صرح ابن سينا بذلك في النقط السابع من كتاب الإشارات ، وعلى هذا فقد سلموا أن علم الله تعالى معنى بذاته إلا أنهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة أخرى فيقولون لم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات ، فسكانهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجية وعن القيام بالذات بالتقزم بالذات ، فظهر أنهم يساعدون في هذه المسألة عن المعنى ، بل يبق الخلاف بينهم وبين مثبتى الحال منا فإنهم لا يقولون إلا بالذات ، وتلك الصور اللازمة للذات ومثبتو الحال منا قالوا بأمور ثلاثة الذات والعالمية والعلم ، فظهر أن الذى يقوله نفاة الحال منا متفق عليه بين كل من أقر بكون الله تعالى عالماً قادراً (٢) .

لنا أننا بعد العلم بكونه تعالى موجوداً يقتصر إلى دليل آخر يدل على كونه عالماً قادراً والمعلوم ثانياً غير المعلوم أولاً فعله تعالى زائد على ذاته (٣) .

احتج الخصم بأمور .

(١) أقول : أكثر هذا الكلام نقل المذاهب .

وقوله : في إبطال قول أبى هاشم أن مالا يتصور في نفسه استحالة التصديق بثبوته في غيره فيه نظر ، لأنه إن كان المراد أن مالا يتصور بانفراده استحالة التصديق بثبوته فذلك غير مسلم لأن النسب لا يتصور بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها ، وإن كان المراد أن مالا يتصور أصلاً فهو حق .

وقوله : الخلاف بين أبى على وأبى هاشم وبين أصحابنا لفظى فيه نظر ، لأن الزائد عندهم ليس بوجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذى ليس زائداً على الذات ، وعند أصحابنا أن العلم زائد وهو موجود والباقي ظاهر .

(٢) أقول : ابن سينا صرح بكون العلم صورة زائدة على الذات ولم يذكر قوله في القدرة ، ثم ذكر أخيراً أن قولاً يوافق قول من أقر بكونه تعالى عالماً قادراً ، والفلاسفة يقولون إن علم الله تعالى فعل يوجد به ما هو صادر عنه والعلم والقدرة والإرادة عندهم واحد بالحقيقة مختلف بالاعتبار ، ونحن لانقول بذلك ، وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات إنما هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات ، فالعالمية هي الصفة وهم أيضاً لا يقولون بها .

(٣) أقول : افتقار العلم بالوجود إلى دليل آخر يدل على العلم لا يدل على تباين الوجود والعلم ، فإن الدليل الدال على وجود الصانع مغاير للدليل الدال على أنه واحد ، ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود غير ذلك الواحد وأيضاً إذا دل الدليل على وجوده وآخر على كونه وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على أن وجوده غير كونه وجوده غير ذاته يدل ذلك على تغاير الاعتبارين لا على تغاير الحقيقتين .

أحدها : أن علمه لو كان زائدا على ذاته لكان مقتضيا إلى ذاته فيكون ممكنا لذاته واجبا لعلة وتلك العلة ليست إلا تلك الذات والموصوف به ليس إلا الذات فتكون الذات فاعلة وقابلة معا وهو محال .

وثانيها : أن عالمية الله تعالى واجبة والواجب يستغنى بوجوه عن العلة .

وثالثها : لو كان له علم قديم لكان مشاركا للذات في القدم وذلك يقتضى تماثلها ، وأن لا يكون أحدهما بـكونه ذاتا والآخر صفة أولى من العكس لأنها تكون مغايرة للذات فيلزم القول بقدما مغايرة .

ورابعها : أن علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا يجب أن يكون مثلا لعلمنا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه .

وخامسها : أن العلم بكل المعلوم غير العلم بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهية فيلزم أن يكون له علوم غير متناهية .

والجواب عن الأول قد تقدم .

وعن الثاني : أنه إنما يتوجه على من أثبت عالميته ثم يحلها بمعنى ونحن لا نقول به ، وأيضا فبتقدير القول نقول الواجب متى لا يعمل إذا كان واجبا بذاته أو بغيره ، والأول مسلم . لكن لم قلت أن عالمية الله تعالى واجبة لذاته بل هذا أول المسألة ، والثاني باطل لأن وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناؤه عنه كما في الشاهد .

وعن الثالث : أن الاشتراك في القدم اشتراك في الوصف سلبى أو ثبوت وذلك لا يوجب التماثل أصلا كما أن الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلتهما .

وعن الرابع : أنكم إن عنيتم بالتغاير كون كل واحد منهما مخالفا للآخر فهو كذلك ، لكننا لا نطلق هذا اللفظ لعدم الإذن وإن عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم قلت به ، وإن عنيتم معنى ثالثا فبينوه .

وعن الخامس : أن علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا يشتركان في التعلق بذلك المعلوم ، ولا يلزم من اشتراك الهيئتين في بعض الأرازم تماثلتهما ، ولئن سلمناه لمكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث وجوده .

وعن السادس : أن ما ألزمت علمنا في العلم يلزمكم في نفس العالمية وهذه المعارضة لازمة على جميع الشبه (١) وبالله التوفيق .

(١) أقول : قوله الجواب عن الأول قد تقدم يريد به تجويز كون الشيء فاعلا وقابلا وفي تفسير التغاير مجواز المفارقة في أحد الأمور الأربعة موضع نظر ، وذلك لأن كثيرا من العمل والمهلولات بمنع المفارقة مع وجوب تغايرها ، والأولى أن يقال المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتها لأن صفتها لا تكون مغايرة بالذات لها أولا ذات لها ولمثل ذلك لا تتغاير الصفات .

وما قال في الجواب عن الخامس إفيه نظر لأن العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقا إلى معلوم فالنسب التي تكون إلى معلوم واحد تكون متماثلة ولا يندفع بقياسها على الوجود ولا في الوجود على وجوده وهي وجوده .

(مسألة : الباري تعالى ليس مريدا لذاته وهو قول أبي علي وأبي هاشم والخلاف فيه مع التجار)

لنا ما تقدم في مسألة العلم ، واحتج أبو علي وأبو هاشم على أنه تعالى ليس مريدا لذاته بأنه لو كان كذلك لسكان مريدا لجميع المرادات ، كما أنه لما كان عالما لذاته كان عالما بكل المعلومات ، لكن ذلك محال ، لأن زيدا إذا أراد موت رجل وعمره أراد حياته فلو كان الله تعالى مريدا لكل المرادات للزم أن يكون مريدا لموته وحياته معا وهو محال ، ولقائل أن يقول : لم قلت لو كان مريدا لذاته لسكان مريدا لكل المرادات ، والقياس على العلم لا يضمن ولا يغنى من جوع .

وقولهم : لما كانت الإرادية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات أولى من تعلقها بالباقي فقد عرفت ضعفه ^(١) .

(مسألة : لا يجوز أن يكون الله تعالى مريدا بإرادة حادثة خلافا للمعتزلة والسكرامية)

فهو تعالى مريد بإرادة محدثة لا في محل وأما عند السكرامية فهو مريد بإرادة مخلقة في ذاته لنا أن لأحداث الشيء لا يصح إلا بالإرادة على ما تقدم ، فلو كانت الإرادة حادثة لافتقرت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل ^(٢) .

← ما يقع بالتحكيك ، والواقع بالتحكيك لا يوجب المساواة في اللوازم ، أما الأمور المتماثلة بحسب اشتراكها في اللوازم .

والجواب عن السادس للزاعم وهو أن الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعلومات مختلفة اقتضى كون العالمية بحسبها مختلفة متعذرة ، وهذا الجواب يكون على أبي هاشم وأبي علي القائلين بأن العالمية زائدة على الذات والعلم ليس بزائد على الذات وأنهم أوردوا إلزام تكثر العلوم على القائلين بكون العلم زائدا عنهم بوجوب تكثر العالمية بغير هذا الدليل .

قوله : وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه يعني أن المعارضة بالعالمية واردة على الشبه الست التي يوردونها في الرد على من يقول بكون العالم زائدا على الذات .

(١) أقول : ما تقدم في مسألة العلم وهو أن كون العلم بذاته مغايرا للعلم بإرادته يقتضى تغايرهما وقياس الإرادة على العلم لا يفيد التعيين لسكونه تمثيلا ولا إلزام لأن المقيس عليه ممنوع وهو كون العلم له بذاته .

وقوله : وقد عرفت ضعفه إشارة إلى أن الإرادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز أن تتعلق ببعض المرادات دون البعض .

(٢) أقول : لهم أن يقولوا عليه أنكم أبيتم الإرادة لترجح أحد وقتي الإيجاد على سائر أوقاته وجوزتم أن للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح ، فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلا مرجح ثم تصير تلك الإرادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل .

(مسألة: كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية)

واعلم أن الجمهور منا يعتقدون أن المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلماً ويخالفوننا في قدم الكلام ، فأما نحن قد بينا أن الذى يقول به المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى والذى نقول به فهم لا يقولون به البتة ، فإذا حاولنا مكالمة المعتزلة وجب علينا أن نحقق ماهية الكلام ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة على قدمها فإنهم يخالفوننا في المواضع الثلاثة فنقول .
أما المقامان الأولان وهما المقامان الصعبان مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما .

وأما الثالث فالدليل عليه من وجهين .

الأول: أن القائل قائلان اعترف بكون الله تعالى موصوفاً بهذا الكلام وقائل أنكر ذلك ، وكل من اعترف به قال إنه قديم ، لأن المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفاً بهذا الكلام وإنما قالوا بحدوث الكلام الذى يكون حرفاً وصوتاً ، وإذا ثبت ذلك فلو قلنا بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولاً ثالثاً وهو خرق الإجماع وهو باطل .

الثاني: وهو أن يكون هذا الكلام لو كان محدثاً لكان إما أن يحدث في ذات الله تعالى فيكون محلاً للحوادث وهو محال أو لا يحدث فيه وهو محال ، لأن كون الله تعالى متكلماً قد دللنا على أنه من صفاته وصفه الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلة فيه وإلا لجاز أن يكون الجسم متحركاً بحركة قائمة بالغير وذلك محال واحتجوا بأمور .
أولها: أن الأمر بلا مأمور عبث وهو غير جائز على الله تعالى .

وثانيها: أنه تعالى في الأزل لو كان متكلماً بقوله : إنا أرسلنا نوحاً ، وهو إخبار عن الماضي لكان كاذباً .
وثالثها: أن الامة بجمعة على أن كلام الله ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات .

والجواب عن الأول: أن عبد الله بن سعيد ذهب إلى أن كلام الله تعالى وإن كان قديماً لكنه ما كان في الأزل أمراً ولا نهياً ولا خبراً ثم صار فيما لا يزال كذلك وهذا في غاية البعد ، لأنما وجدنا في النفس طلباً واقتضاء وبيننا الفرق بينه وبين الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهية معقولة وتدعى ثبوتها لله تعالى ، فأما الكلام الذى يغاير هذه الحروف والأصوات ويغاير ماهية الأمر والهى والخبر فغير معلوم النصور فكأن القول بثبوت الله تعالى في الأزل محض الجهالة .

أما جمهور الأصحاب: فقد زعموا أن كلام الله تعالى كان أمراً ونهياً في الأزل ، ثم منهم من يقول بالمعدوم مأمور على تقدير الوجود وهذا في غاية البعد ، لأن الجماد إذا لم يجوز أن يكون مأموراً فالمعدوم هو الذى هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأموراً ومنهم من قال إنه في الأزل كان أمراً من غير مأمور، ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر وضربوا له مثلاً وهو أن الإنسان إذا أخبره النبي الصادق بأن الله تعالى سيرزقه فلداً ولكنه يموت قبل ولادته فإنه ربما قال لبعض الناس إذا أدركت ولدى بالغاً فقل له أباك يأمرك بتحصيل العلم فهنا قد وجد الأمر والمأمور معدوم ، حتى أنه لو بقي ذلك الأمر إلى أن بلوغ ذلك الصبي لصار مأموراً بذلك الأمر .

وعن الثاني : أن الخبر في الأزل واحد ولكنه مختلف لإضافته بحسب اختلاف الأوقات وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالة عليه كما في العلم .

وعن الثالث : أن تلك الصفات عائدة إلى هذه الحروف والأصوات ولا نزاع فيه ، إنما الكلام في الصفة القديمة التي دلت هذه العبارات عليها ^(١) .

(مسألة : هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة خلافا لبعض أصحابنا)

فإنهم أثبتوا خمس كلمات الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء . لما حقيقة الكلام هي الخبر والأمر والنهي أيضا خبر ، لأنه لإخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ^(٢) .

(مسألة : خبر الله تعالى صدق)

لأن الكذب نقص وهو على الله محال ، ولأنه لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق ولكن التالي محال ، فإن كل من علم شيئا صح منه أن الخبر في نفسه عنه خبرا صدقا وذلك معلوم بالضرورة .

لا يقال : هب أن ما ذكرته يدل على أن ذلك الخبر القديم صدق لكنه لا يدل على كون هذه الألفاظ صدقا .
لأننا نقول للمتزلة : هذا أيضا لازم عليكم لأنكم جوزتم الحذف والإضمار للحكمة لا نطلع عليها وتجويز

(١) أقول قول عبد الله بن سعيد أن الكلام الأزل قد يتغير باطل بوجه آخر وهو أن التغير لا يمكن إلا عند انتقال أو حدوث شيء لا يمكن أن يتغير ، والأولى أن يقال الكلام وإن كان صفة قديمة يمكن كون الأصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما نزل على الأنبياء وسمعوها وبلغوها إلى أممهم فهي الموصوفة بالتغير والتكثير والنزول لمدلولها التي هي تلك الصفة القديمة .

وقوله : هذا الكلام لو كان محدثا لكان إما أن يحدث في ذات الله تعالى وهو ممنوع .

أقول : هذا هو مذهب الكرامية وهم يجوزون أنه تعالى محلا للحوادث .

وقوله : أو لا يحدث وهو محال لأن كونه تعالى متكلما من صفاته وصفة الشيء تستحيل أن لا تكون حاصلة فيه .

أقول : المتكلم صنعة والكلام يجوز أن يكون في غيره كما أن الخالق والرازق صنعة والخلق والرزق لا يجب أن يكون موجودا فيه ، وباقى الكلام ظاهر .

(٢) أقول : أساليب الكلام ليست بمحصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة وأكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحدا هو القديم ، والدلائل كثيرة ولا فائدة في جعل الكلام خبرا وحده ، فإن الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركيبه عن ذكر الخبر عنه ، وذكر الخبر وارتباط الخبر يجوز مع تركيبه أن يكون دليلا على مبدأ واحد ، وإذا كان كذلك فالقول بأن الأمر والنهي خبر لكونهما أخبارا عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء ، لأن المدلول بالذات يغير المدلول بالعرض ضرورة .

ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر^(١) .

(مسألة : نحن نعلم بالضرورة أن ذلك الكلام القديم مسموع الآن)

وهل يصح أن يكون مسموعا، هذا بما لم يقدّر عنده دليل ، لأننا جوزنا رؤية ما ليس بجسم ولا بعرض ، لأنه لما رأينا الجسم والعرض وثبت أنه لا بد من علة مشتركة وأنه لا مشترك إلا الوجود لاجرم قلنا يجوز رؤية كل موجود ، وأما في هذه المسألة فالسمع لم يتعلق بالأجسام والأصوات حتى يفتقر إلى علة مشتركة ، بل السمع لم يتعلق بالأصوات فجاز أن تكون علة صحة المسموعة هي الصوتية فقط وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعا^(٢) .

(مسألة : زعم بعض فقهاء الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وأن المسكون محدث)

فنقول لهم : القول بأن التكوين قديم ومحدث يستدعي تصور ماهية التكوين ، فإن كان المراد منه نفس مؤثرة القدرة في المقدور فهي صفة نسبية والنسب لا يوجد إلا عند وجود المنسبين فيلزم من حدوث المسكون حدوث التكوين ، وإن هنيئتم صفة مؤثرة في وجود الأثر فهي عين القدر وإن عنيتم به أمرا ثالثا فبيّنوه .

قالوا : القدرة صفة مؤثرة في صحة وجود المقدورة والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور .

قلنا القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود . لأن ذلك له لذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيرها على سبيل الصحة لأعلى سبيل الوجوب ، فلو أثبتنا صفة أخرى لله مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور ، وإن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال ، وإن كان على سبيل

(١) أقول : الحكم بأن الكذب يقتضي إن كان عقليا كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وإن كان سمعيا لزم الدور .

وقوله : لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولاستحال منه الصدق بقى على أن كلامه القديم هو عين الخبر ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصحح كل واحد منهما .

وما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم لأنهم يقولون هداية المكلفين وإزالة عائلهم واجبان على الله تعالى ، وعلى تقدير تجهيز ما يرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع عنه الاختلال بالواجب وهو محال ، فهم لا يجوزون الحذف والإضمار المقتضيين لحيرة المكلفين في تسكليفهم ، فهذا ما على كلامه والأولى أن يثبت ذلك بإجماع جميع العقلاء وإن كانوا مختلفين في تعليقه .

(٢) لقائل أن يقول : الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والحدة والكيفيات بها تنقوم الحروف وتختلف باختلافها مغايرة للصوت المشترك المسموع مع الجميع والعلة المشتركة الفيضة صحة كونها مسموعة إما الوجود وإما العرضية ولا مفهوم للعرضية إلا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير ، فإذا لزم من صحة كون الكلام الذي صحته مسموعا كقول في الرقية ، وظاهر أن هذه وأمثالها بمحلات بعيدة عن العقل ، والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل إلى السمع والتوقف فيما لم يرد سمعا .

الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق ، وأيضاً فالقدرة تنافي هذه الصفة لأن الموجب بالذات لا يكون قادراً مختاراً (١) .

(مسألة : الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء السمع أو الثاني)

وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء صفة أخرى ، وأثبت أبو إسحاق الإسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن المكان ، وأثبت القاضي صفات ثالثة أخرى وهي إدراك الشم والذوق واللمس ، وأثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء البقاء ، وأثبت مشبهو الحال العالمية أمراً وراء العلم وكذا القول في سائر الصفات ، وأثبت أبو سهل العمري أن الله تعالى يحسب كل معلوم علماً وبحسب كل مقدور قدرة أثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرام والرضا والسخيطة صفات وراء الإرادة .
والانصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف .

واحتج من حصر الصفات في الساج أو الثاني بأنا كلفنا بكمال المعرفة وكما المعرفة إنما يحصل بمعرفة جمع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى إلا بطريق ولا طريق إلا الاستدلال بالأفعال والتزويه عن المقائص ، وهذا الطريق لا يدلان إلا على هذه الصفات .

والجواب : لم قلت إنا أمرنا بكمال المعرفة ، ولم لا يجوز أن يقال إنا ما أمرنا بأن نعرف من صفات

(١) أقول : إنما أخذ التكوين من قوله تعالى : إنما أمرنا أن نخرج من الأرض ، فإذا أردناه أن نقول له كمن فيكون ، فجعل قوله كمن مقدماً على التكوين وهو المسمى بالامر ، والكلمة والتكوين والاختراع والإيجاد والخلق أفعال تشترك في معنى وتبين بمعنى والمشارك فيه كونه الشيء . وجداً من العدم ما لم يكن موجوداً وهي أخص تلبغا من القدرة ، لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدرات وهي قائمة لما يدخل منها في الوجود وليست صفة سلبية تنعقل مع المتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الأثر تلك النسبة .

وأما ادعاء أنهم قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور فليس بصحيح ، إنما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المراد والعلم والقدرة لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه وقالوا بأزليته لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى .

وقوله : وإن كانت تلك القوة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لأن ذلك الوجوب يكون لاحقاً لاسبقاً يعني إذا أراد الله تعالى خلق شيء من مقدراته كان حصول ذلك الشيء واجبا فيه ، لا بمعنى أنه كان واجبا أن يخلقه .

قوله : إن عنيتم به صفة مؤثرة في وجود الأثر فهو عين القدرة وجوابه أن القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدرات أثراً لها فيكون موجوداً ولا يلزم من إثبات التكوين جمع المثلين ، لأن متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم ، والحق أن القدرة والإرادة مجموعان هما اللذان يتعلقان بوجود الأثر ولا حاجة معهما إلى إثبات صفة أخرى .

الله تعالى إلا القدرة التي يتوقف على العلم بها تصديق محمد عليه السلام ، سلمناه لكن لانسلم أنه لا بد من الدليل سيما وعندنا التكليف بأسرها تكليف ما لا يطاق ، سلمناه لكن لم قلت إن الاستدلال بالأفعال وتنزيه الله عن النقائص لا يدل إلا على هذه الصفات (١) .

(مسألة : ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي من الآخرين

إلى أنا لانعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء

وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة .

حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة أنا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وأن نعلم ذاته ، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوما مجهولا .

حجة الفريق الثاني من وجهين .

الأول : أما المعلوم عندنا منه سبحانه ، إما الساب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ، ولا شك أن الماهية مغايرة لسلب ماعداها عنها ، وإما الإضافات كقولنا قادر عالم فلا شك أن الماهية مغايرة لهذه الإضافات لأن المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى أنه أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة فاهية القدرة بمجهر والمعلوم ليس إلا هذا اللازم وهو التأثير المخصوص ، وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلا أنه أمر يلزمه الإحكام والإتقان في الفعل فاهية ذلك العلم غير هذا الأثر ، والمعلوم ليس إلا هذا الأثر ، فظهر أن ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا ، وبتقدير أن تكون معلومة لكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل ، ولما دل الاستقراء على سبيل الإلصاف أنا لانعلم من الله تعالى إلا السلوب والإضافات ، وثبت أن العلم بهما لا يستلزم العلم بالماهية ثبت أنا لا نعلم حقيقة الله تعالى .

الثاني : أنا قد بينا في أول هذا الكتاب أنه لا يمكننا أن نتصور شيئا إلا الذي ندركه بحواسنا أو نجهده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما يتركب من أحد هذه الثلاثة ، فالماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا (٢) .

(١) أقول : مثبتو الحال القائلون بأن العالمية صفة لا يقولون أن العلم صفة بل يقولون العالمية معاملة بالعلم والعلم معنى فلا يريدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في سائر الصفات ، والذين يقولون بالصفات الزائدة لا يقولون إن إثبات الصفات يكون من جهة الأفعال أو للتنزيه فقط ، بل يقولون السمع أيضا طريق آخر في أمثالها وإنما أثبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات .

(٢) أقول : القول بأن المعلوم منه تعالى أما السلوب والإضافات ليس يسلم عند المتكلمين ، لأنهم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية ولا إضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه إن الموجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالسواء بل بالتشكيك والموضوع بهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاته التي لا يعبر عنها إلا بوصف سلبى أو إضافى ، فيقال مثلا الوجود القائم بذاته الذي ليس يعارض لماهية ولو نعمنا هذا هو الأمر المشترك المقارب المقارن للسلوب ، أو تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى .

(مسألة : الله تعالى يصح أن يكون مرتباً خلافاً لجميع الفرق)

أما الفلاسفة والمتزلة فلا إشكال في مخالفتهم ، وأما المشبهة والكرامية فلاهم إنما جوزوا رؤيته لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة ، وأما بتقدير أن يكون هو تعالى منزهاً عن الجهة فهم يحيلون رؤيته ، فنبت أن هذه الرؤية المنزهة عن السكيفية عملاً يقول به أحد إلا أصحابنا .

وتقبل الشروع في الدلالة لا بد في التخييص محل النزاع ، فإن لقائل أن يقول إن أردت بالرؤية الكشف التام فذلك مسلم لأن المعارف تصير يوم القيامة ضرورية ، وإن أردت بها الحالة التي نجهدها من أنفسنا عند إصهارنا الأجسام فذلك عملاً نزاع في انتفائه لأنه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرقى في العين أو عن اتصال الشماع الخارج من العين إلى المرقى أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشماع وكل ذلك في حق الله تعالى محال ، وإن أردت به أمراً ثالثاً فلا بد من إفادة تصوره فإن التصديق مسبوق بالتصور .

والجواب : أنا إذا علمنا الشيء حال ما لا نراه ثم رأيناه فإننا ندرك تفرقة بين الحالين ، وقد عرفت أن تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام الشيخ في العين ولا إلى خروج الشماع منها فهو عائدة إلى حاله أخرى مسماة بالرؤية ، فندعى أن تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز هنا هو البحث عن محل النزاع .
والاعتماد أن الوجود في التماهد علة لصحة الرؤية فيجب أن يكون في الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه .

أحدها : أن وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالفاً لغيره فيكون وجوده مخالفاً لوجود غيره ، فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك .

سلمنا أن وجودنا يساوي وجود الله تعالى وبمجرد كونه وجوداً .

لكن لا نسلم أن صحة الرؤية في الشاهد مفتقرة إلى العلة ، فإننا بيننا أن الصحة ليست أمراً ثبوتياً فتكون عدمية وقد عرفت أن العدم لا يعمل .

سلمنا أن صحة رؤية ما معللة فلم قلت إن العلة هي الوجود .

قالوا : لأننا نرى الجوهر واللون قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك إلا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلة لأنه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم والعدم نقي محض والعدم السابق لا دخل له في التأثير فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود .

← وأما الدليل الثاني فهو بما اخترعته بناء على مذهبه في التصورات .

وقوله لا يمكننا أن نتصور إلا الذي ذكره فحتاج إلى البيان ، ولم لا يجوز أن يكون البعض بما ذكره ملزوماً لمعرفته واللازم لا يكون بما ذكره لأنه يريد بما يتصوره من عقولنا البديهييات لا غير .

وصاحب الكتاب يذهب إلى أن ماهيته تعالى غير وجوده ولذلك يذهب إلى أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة .

فنعقول لا نسلم الجوهر مرئى على ما تقدم .

سلمناه لكن لا نسلم أن صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها في الآن مرئيا فلم لا يجوز أن يقال الصحتان نوعان تحت جنس الصحة .

تحقيقه أن صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللون لأن اللون يستحيل أن يرى جوهرأ والجوهر يستحيل أن يرى لونا وهذا يدل على اختلاف هاتين الصحتين في الماهية .

سلمنا الاشتراك في الحكم فلم قلت إنه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة .
بيانه ما تقدم من جواز تلميل الحكمين المتمثلين بعلمتين مختلفتين .

سلمنا وجوب الاشتراك فلم قلت إنه لا مشترك سوى الحدوث والوجود وعليكم الدلالة ، ثم نحن نذكره وهو الإمكان ، ولا شك أن الإمكان مغاير للحدوث .

فإن قلت : الإمكان عدمى .

قلت : فإمكان الرؤية أيضا عدمى ولا استبعاد في تلميل عدمى بعدمى .

سلمنا أنه لا مشترك سوى الحدوث والوجود ، فلم قلت إن الحدوث لا يصلح .

قوله : لأنه عبارة عن مجموع عدم وجود .

قلنا : لا نسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بعدم ومسبقا بالعدم وجود بعدم غير نفس العدم والدليل عليه أن الحدوث لا يحصل إلا في أول زمان الوجود وفي ذلك الزمان مستحيل حصول العدم ، فعلمنا أن الحدوث كيفية زائدة على العدم .

سلمنا أن المصحح هو الوجود فلم قلت إنه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة فإن الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضى يعتبر فيه أيضا انتفاء المانع فاعلم ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته ينافي هذا الحكم .

بما يحققه : أن الحياة مصححة للجهل والشهوة ، ثم إن حياة الله تعالى لا تصححها إما لأن الاشتراك ليس إلا في اللفظ أو اشتراكا في المعنى لكن ماهية ذات الله تعالى وماهية صفة من صفاته ينافيها ، وعلى التقديرين فإنه يجوز في هذه المسألة ذلك أيضا .

سلمنا أنه لم يوجد المنافي لكن لم لا يجوز أن يكون حصول هذه الرؤية في أعيننا موقوفا على شرط يتمتع بتحقيقه بالنسبة إلى ذات الله تعالى ، فإننا لانرى المرئى إلا إذا انطبعت صورة صغيرة متساوية للمرئى في الشكل في أعيننا ، وفي المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطا بحصول هذه الصورة أو كان مشروطا بحصول المقابلة ، ولما امتنع حصول هذه الأمور بالنسبة إلى ذات الله لا جرم امتنع علينا أن نرى ذات .

الله تعالى (١) .

والمعتمد في المسألة الدلائل السمعية .

أحدها : أن رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة (*) .
فإن قيل لا نسلم أنه علق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال ، لأنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً وذلك محال ، وإنما قلنا أنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً لأن صيغة إن إذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل فقوله إن استقر أى لو صار مستقراً في الزمان المستقبل فسوف تراني ثم أنه في الزمان المستقبل إما أن يقال أنه صار مستقراً أو ما صار مستقراً ، فإن صار مستقراً وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط فلما لم تحصل الرؤية بالإجماع علمنا أن الجبل لم يستقر وإذا لم يكن مستقراً كان متحركاً ضرورة أنه لا واسطة بين الحركة والسكون فإن الجبل حال ما اتق الله الرؤية باستقراره كان متحركاً ، ومعلوم أن استقرار المتحرك حال كونه متحركاً محال ، فثبت أن الشرط يمتنع فلا يلزم القطع لجواز المشروط .
والجواب : سلنا أن الجبل في تلك الحال كان متحركاً لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل وأما المقتضى لامتناع السكون فهو حصول السكون ، فإذا القدرة المذكورة في الآية منشأ لصحة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية فوجب القطع بالصحة (٢) .
وثانيها : أن موسى عليه الصلاة والسلام سأل الرؤية ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى عبثاً أو جهلاً .

وثالثها : قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » والنظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الخدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته فإن كان الأول صح الغرض ، وإن كان الثاني تعذر حله على ظاهره فلا بد من حله على

(١) أقول تلخيص دعوى الرؤية أن الحالة الحاصلة عند ارتسام الشمع في العين أو خروج الشمع منها المغايرة للحالة الحاصلة عند العامس ، لكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشمع ، وعلى المانع منه الدليل ، فهذا الوجه لا يقول إنها جائزة على الله تعالى ، ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام إلى دليل ، والاستدلال بالقياس التمثيلي في هذا الموضع كما بينه ضعيف واعتراضاته عليه وأردة .

(٢) أقول : يمكن أن يقال على قوله المذكور في الآية منشأ الصحة الاستقرار لا لامتناعه ، أن المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلى الجبل الذي عبر عنه بقوله عز من قائل فإن استقر مكانه لصحة السكون التي تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون .
وعلى قوله : وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط . وإخذة لفظية ، فإن من الواجب أن وجوب المشروط عند حصول شرط به يتم عليه العمل ، فإن حصول الشرط مطلقاً لا يوجب حصول المشروط ، إذا لم تكن العلة حاصلة أو كانت لسببها معوزة لشرط آخر .

(*) وهو قوله تعالى « قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » (المراجع) .

الرؤية ، لأن النظر كالسبب للرؤية والتعبير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه المجاز .
لا يقال : لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا وهو أن يكون إلى واحد الآلاء فيكون المراد وجوه يومئذ
ناظرة نعمة ربها منتظرة ، أو نقول المراد إلى ثواب ربها ناظرة ، لأننا نقول أما الأول فباطل ، لأن الانتظار
سبب النعم والآية مسوقة لبيان النعم .

وأما الثاني : فالنظر إلى الثواب لابد وأن يحمل على رؤية الثواب وإلا فتقلب الحدقة نحو الثواب من غير
الرؤية لا يكون من النعم البتة ، وإذا وجب إضمار الرؤية لاحتمال كان إضمار الثواب إضمارا للزيادة من غير دليل
فوجب أن لا يجوز (١) .
احتج الخصم بأمور .

أحدها : قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » والاستدلال به من وجهين .
الأول : أن ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور في معرض المدح فوجب أن تكون هذه الآية مدحا فإن
المدح ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركبك كما يقال فلان أجل الناس وآكل الخبز وأستاذ الوقت ، وإذا كان
نفي الإدراك مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله محال .

الثاني : أن قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » يقتضى أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات لأن قلنا تدركه
الأبصار أينما قض قولنا لا تدركه الأبصار بدليل أنه يستعمل كل واحد من القولين في تكذيب الآخر ، وإذا
صدق أحد النقيضين كذب الآخر فوجب كذلك قولنا لا تدركه الأبصار ، وإذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا
يدركه بصر واحد أو بصران ضرورة أن لا قائل بالفرق .

وثانيها : أنه تعالى لو كان مرثيا لرأيناه الآن .

وثالثها : أنه لو كان مرثيا لسكان مقابلا أو في حكم المقال وقولنا في حكم المقابل احتراز عن رؤية الإنسان
وجهه في المرأة وعن رؤية الاعراض .

والجواب عن الأول : أنا نقول بوجوب الآية لأن الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه لأن أصله من

(١) أقول : للخصم أن يقول الآية تدل على أن الحال التي خبر عنها تعالى بقوله وجوه يومئذ ناظرة متقدمة
على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، بدليل قوله تعالى « وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل
بها فاقة » فإن في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقة ، وإن كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد
البشارة بها فرح يقتضى مضارة الوجه ، وليس ذلك الانتظار بسبب الغم كما أن من ينتظر خلع الملك حسين وعدها
ويقتن أنها تصل إليه عن قريب لا يغم لانتظاره ذلك ، وانتظار العقاب بعد الإذار بوروده غم عظيم يقتضى
باسارة الوجه كمن ينتظر أن يعاقب حين يتيقن لورود العقاب عليه عن قريب .

وقوله : يجب إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار ليس بوارد لأن النظر عبارة إما عن الرؤية
أو عن تغليب الحدقة نحو الثواب بعد الإشارة انتظارا لوصوله من النعم كما بينا فلا يحتاج إلى إضمار الرؤية .

الأحوث وذلك إنما يتحقق في المرتى الذى يكون له جوانب ، ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالاً لا جرم يستحيل أن يكون مدركا ، فلم قلت إنه ليس بمرتى .

وعن الثاني : أنا بينا أن عند حضور المرتى وحصول الشرائط لا تجب الرؤية ، سلمنا وجوبها في المرتيات التى في الشاهد دفعا للتشبيهاة التى يذكرونها فلم قلت إنما واجبة في رؤية الصانع ، وإن رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى ، ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط .

وعن الثالث : أن قولهم المرتى يجب أن يكون مقابلا أو في حكم المقابل عين المتنازع أو نقول تبعا أنه يجب أن يكون كذلك في الشاهد ، فلم قلت إنه يجب أن يكون كذلك في الغائب وتقريره ما ذكرناه الآن^(١) .
(مسألة : الإله تعالى واحد)

لأننا لو قدرنا لطين لسان إما أن يصح من أحدهما أن يفعل فعلا على خلاف الآخر أو لا يصح ، فإن صح فلنذر ذلك لأن ما ليس يمتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال ، وإلا لكان ممتنعا لا يمكننا ، وعند وقوع ذلك الاختلاف فإما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال ، أو لا يحصل مرادهما وهو أيضا محال ، لأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما وجود مراد الآخر فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الآخر ، فلو امتنعا معا لوجدنا معا وهو محال ، أو يحصل مراد أحدهما دون مراد الثاني وهو أيضا محال لأن كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له فلا يكون أحدهما أولى بالرجحان ، ولأن الذى لا يحصل مراده يكون عاجزا فعاجزيته إن كانت أزلية فهو محال ، لأن العجز إنما يعقل عما يصح وجوده ، ووجود المخلوق الأزلى محال ، فالعجز عنه أزلا محال ، وإن كانت حادثة فهو محال ، لأن هذا إنما يعقل لو كان قادرا في الأزل ثم زالت قدريته وذلك يقتضى عدم القديم وهو محال ، وأما إن امتنعت المخالفة فهو باطل .

لأنه إذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فحينئذ يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعله السكون ، لولا هذا فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد إلى فعله ، لكن ليس تقدم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس ، فإذا استحيل أن يصير قصد أحدهما مانعا للآخر من القصد وصحة المخالفة .

(٢) أقول : نفي الإدراك عنه تعالى مدح فالإدراك نقص ليس بشئ لأن المدح يكون له نفي الإدراك البصرى فالتقص يكون هو الإدراك ، والله تعالى منزّه عن ذلك بالاتفاق .
وقوله : إدراك الشيء بمعنى الإبصار رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح ، لأنهم يقولون أدرك الشمس والنار ولم يريدوا به إدراكهما من جميع جوانبهما .

والجواب الصحيح : أنه تعالى نفي الإدراك بالإبصار الذى من شرطه ارتسام الشئ أو خروج الشماع ، وأما الحالة التى تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما فلم ينفه .

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال أيهما لكونهما حكيمين لا يريد وذلك الأصلح واحد فلا جرم يجب توافقهما.
قلنا: الفعل إما أن يتوقف على الداعى أولا يتوقف، فإن توقف على الداعى لا مجال من العبد أن يختار الفعل
القيح ألا إذا خلق الله فيه داعيا يدعو إليه، وإذا كان الداعى إلى القبيح موجبا للقيح كان قبيحا، وإذا كان
الفاعل لذلك الداعى هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعل الله حسنا بالتفسير الذى تريدونه، فلم يلزم اتفاق
الإلهين على الفعل الواحد فصحت المخالفة بينهما، وإن لم يتوقف الفعل الداعى جاز فى الضدين المتساويين
فى الحسن أو القبح أن يختار أحد الإلهين إيجاد أحدهما والإله الآخر لإيجاد الآخر وحيث تحصل
المخالفة بينهما^(١).

القسم الثالث فى الأفعال

(مسألة: زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره
أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى)

وزعم القاضى أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد.

وزعم الأستاذ أبو إسحاق أن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين.

وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى موجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول
الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسن البصري.

وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله لا على نعمت الإيجاب بل على صفة الاختيار.

لنا وجوه.

الأول: أن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أولا يمكنه فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة
وإن أمكنه، فإما أن لا يقتصر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل، لأنه تجويز لأحد طرفي الممكن على
الآخر لا مرجح، أو يقتصر ذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم وإلا يتسلسل، بل ينتهى لا محالة إلى مرجح

(١) أقول: قد مر امتناع وجود واجبي الوجود لذاتهما وذلك يسكنى فى إثبات هذا المطلوب، وأما هذا
الدليل فيدل عن امتناع كون الإلهين متساويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون آلهة مترتبة يقدر العالى
منها ينفع السافل بما يريده من غير عكس، ومذهب أكثر المشركين هو هذا.

وقوله فعل خالق الداعى إلى القبيح لا يكون حسنا ليس بشيء، لأن القائل بالحسن والقبيح لا يسلم أن
خالق ما هو موجب للقيح قبيح، فإن خالق الكفار مع قدرهم ودواعيهم خالق ما يوجب الكفر وذلك غير قبيح
عندهم وذلك لأن وجوب الكفر عن القدرة والداعى معا لا ينافي الاختيار، وإذا كان الخلق مختارا لم يتأد قبح
فعله إلى فاعله، وباقى الكلام ظاهر، وقد يمكن أن يتبين هذه المسألة بالسمع، لأن صحة السمع غير موقوف
على القول بوحدة الإله.

لا يكون من فعله ، ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى ، مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء ، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال ، وإن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول الممتزلة بالسكينة ، لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار فهذا كلام قاطع .

الثاني . لو كان العبد موجبا لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها ، إذ لوجوبنا للإيجاد من غير علم بطل دليل إثبات عالمية الله تعالى ، لأن القصد السكلي لا يسكن في حصول الجزئ ، لأن نسبة السكلي إلى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي فثبت أنه لا بد من القصد الجزئ وهو مشروط بالعلم الجزئ فثبت أنه لو كان موجداً لأفعال إنفسيه لكان عالماً بتفاصيلها ، لكنه غير عالم بتفاصيلها أولاً ففي حق الدائم ، وأما ثانياً فلأن الفاعل للحركة البطيئة أقدر فعل السكون في بعض الأحياء والحركة في بعضها مع أنه لا شعور له بالسكون ، أما ثالثاً فلأن عند أبي علي رأى هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الخبر بل علة ذلك التحصيل مع أنه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلاً (١) .

الثالث : إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه فيما أن لا يقعا ما وهو محال ، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشئ الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت ، فإذا القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية ، إنما التناوت في أمور أخر خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح (٢) .

احتج الخصم بالمعقول والمنقول .

أما المعقول فهو أن فعل العبد لو كان يخلق الله تعالى لما كان متمكناً من الفعل ألبتة ، لأنه إن خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول ، وإن لم يخلق الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول ، ولو لم يكن العبد متمكناً من

(١) أقول : نفس الإيجاد لا يقتضي علم الموجد بالموجد وإلا لكان له أن يدفع قول القائلين بأن النار محرقة والشمس مضيئة بعدم عالمها بالتأثير ، وتجويز الإيجاد من غير العالم لا يبطل إثبات عالمية الله تعالى ، لأن مثبتي العالمية لا يستدلون بالإيجاد على العالمية ، بل إنما يستدلون بأحكام الفعل وإتقانه على العالمية والقول بأن القصد الجزئ مشروط بالعلم الجزئ منقوض بإحراق النار لهذه الخشبة ، فإنها تحرق من غير علمها بها .

(٢) أقول : إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك ، وذلك لأن القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك تعذر قدرة على حركة مسافة في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضعاف تلك المدة ، ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك ، وأيضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوى والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى ، وهذا الدليل أخذه من دلائل التنازع في إبطال كرون الآلهة أكثر من واحد ، وهناك يتمشى ، لأن الآلهة تفرض متساوية في القدرة فلا تفاوت يهنا لا يتمشى .

الفعل والتترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات ، وكما أن البدئية جازمة بأنه لا يجوز أمر الجاء ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد ، ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدًا .

والجواب : أنه لازم عليكم ، لأن الأمر إن توجه حال استواء الداعي في تلك الحال امتنع الترجيح ، وإن توجه حال الرجحان فهناك الرجح واجب والمرجوح ممتنع ، ولأن ذلك الفعل إن علم الله وجوده فهو واجب ، وإن علم الله عدمه فهو ممتنع ، فثبت أن الإشكال وارد على الكل ، وإن الجواب هو أن الله تعالى لا يشع عما يفعل (١) .

وأما المنقول : فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة من عشرة أوجه .

الأول : ما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد كقوله تعالى « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ، إن يتبعون إلا الظن » ، ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، « بل سولت لكم أنفسكم أمرا » ، « فطوعت له نفسه قتل أخيه » ، « ومن يعمل سوا يحزن به » ، « كل امرئ بما كسب رهين » ، « ما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم » .

الثاني ما في القرآن من مدح المؤمن على الإيمان وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى « اليوم تجزي كل نفس ما كسبت » ، « اليوم تجزون بما كنتم تعملون » ، « وإبراهيم الذي وفى ألا تزر وزر أخرى » ، « لتجزي كل نفس بما تسعى » ، « هل جراء الإحسان إلا الإحسان » ، « وهل تجزون إلا ما كنتم تعملون » ، « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » ، « ومن أعرض عن ذكرى » ، « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا » ، « إن الذين كفروا بعد إيمانهم » .

(١) أقول : لاشك في أن الفعل الذى مخلقه الله في العبد لا يكون العبد متمسكنا فيه إما أن كان للعبد تأثير ما في بعض أفعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له ممسكنا في ذلك التأثير لا غير .

وقوله : أن ذلك الإشكال لازم على الكل ليس بصحيح ، لأن الممتزى يدعى الضرورة في إثبات الفعل للعبد وهو ينفيه بالدليل ، وأيضا الأمر يتوجه حال استواء الداعي لم يحدث الترجيح فيقبله الفعل ، ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه قادرا على الطرفين .

وأما القول بأن ما علم الله تعالى وجوده واجب لا يفيد في كون العبد فاعلا ، غاية ما في الباب أنه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى ، فإن كان عالما في الأزل بما سيفعله في المستقبل ففعله الاستقبالي إما واجب ولما ممتنع ، والجواب عنه ما قاله فيما مضى من أن العلم تابع للمعلوم ، وحيث لا يكون متعينا للوجوب والامتناع في المعلوم .

الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والعلم ، أما التفاوت فلقوله تعالى « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » ، الذي أحسن كل شيء خلقه ، والكفر ليس بحسن وقوله « ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق » ، والكفر ليس بحق وقوله « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » ، « وما ربك بظلام للعبيد » ، « وما ظلمناهم » ، « لا ظلم اليوم » ، « ولا يظلمون قتيلا » .

الرابع : الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى « كيف تكفرون بالله ، والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ، وعندكم أنه تعالى خلق الكفر في الكافر وأراد منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه . واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » ، وهو إنكار بلفظ الاستفهام ، ومعلوم أن رجلا لو حبس آخر من بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ، ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقيما ، وكذا قوله تعالى « وماذا عليهم لو آمنوا » ، وقوله لا لبليس « ما منعك أن تسجد » ، وقول موسى لأخيه « ما منعك إذ رأيتهم ضلوا » ، وقوله « فما لهم لا يؤمنون » ، « فما لهم عن التذكرة معرضين » ، « عفا الله عنك لم أذنت لهم » ، « لم تحرم ما أحل الله لك » ، وكيف يجوز أن يقول لم تفعل مع أنه ما فعله وقوله « لم تلبسون الحق بالباطل » ، « لم تصدقوا عن سبيل الله » ، وقال الصاحب في فصل له في هذا المأني كيف يأمر بالإيمان ولم يرده وينهى عن الكفر وأراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الإيمان ، ثم يقول « أنى تصرفون » ، ويخلق فيهم الإلفك ثم يقول « أنى يؤفكون » ، وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول « لم تكفرون » ، وخلق فيهم ليس الحق بالباطل ثم قال « لم تلبسون الحق بالباطل » ، وصددهم عن السبيل ثم قال « لم تصدقوا عن سبيل الله » ، وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال « وماذا عليهم لو آمنوا بالله » ، وذهب بهم عن الرشد ثم قال « فأنى تذهبون » ، وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال « فما لهم عن التذكرة معرضين » .

الخامس : الآيات التي ذكر الله تعالى فيها كسر العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم فمنها قوله تعالى فمن شاء فامؤمن ومن شاء فليكفر ، « اعملوا ما شئتم » ، « اعملوا فسيرى الله عملكم » ، « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » ، « فمن شاء ذكره » ، « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » ، « فمن شاء اتخذ إلى ربه مآبا » ، وقد أنكر الله تعالى على من نفي المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال سيئقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ، وقالوا « لو شاء الرحمن ما عبدناهم » .

السادس : الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمسارعة إليها قبل فواتها كقوله « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم » ، « أجيبوا داعي الله وآمنوا به » ، « واستجيبوا لله وللرسول » ، « يا أيها الذين آمنوا إركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم » ، « فأمنوا خيرا لكم » ، « واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم » ، « وأنبيوا إلى ربكم » ، قالوا وكيف يصح الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون الأمور ممنوعا عاجزا عن الإتيان بها وكما يستحيل أن يقال للمقعد الزمن قم ، ولأن يرمى من شاطئ أحفظ نفسك ، يستحيل هذا .

السابع : الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله « إياك نعبد وإياك نستعين » ، « واستعذ بالله من الشيطان الرجيم » ، « استعينوا بالصبر » ، فإذا كان خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به وأيضا يلزم بطلان

الالطاف ، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأى نفع يحصل للعبد من لطف الذى يفعله الله تعالى ، لكن الالطاف حاصلة لقوله تعالى « أولايرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين » « ولو جعلنا الناس أمة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده ، وفيما رحمة من الله لنت لهم » « وإن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » .

الثامن : الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم وإضافتهم إلى أنفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم « ربنا ظلمنا أنفسنا » وعن يونس « سبحانك إني كنت من الظالمين » وعن موسى « رب إني ظلمت نفسي » وقال يعقوب لأولاده « بل سوات لكم أنفسكم » وقال « من بعد أن نزع الشيطان بيني وبين إخوتي » وقال نوح « رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم » قالوا فهذه الآيات دالة على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم .

التاسع : الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى « ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم » إلى قوله « نحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرمين » وقوله « ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين » « كلبا ألقى فيها فوج سألهم خزنتها » إلى قوله « فكذبنا وقتلنا » وقوله « أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب » « فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون » .

العاشر : الآيات التى ذكر الله تعالى فيها ما يوجد فيهم فى الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرحمة كقوله تعالى « وهم يصطرون فيها ربنا أخرجنا » الآية وقوله تعالى « قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا » « ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم » « أو تقول حين ترى العذاب لو أن لى كرة فأكون من المحسنين » .

فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذى لا يأتىه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، لا يقال الكلام عليه من وجهين .

الأول : أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى « خالق كل شىء » « ختم الله على قلوبهم » « ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » « والله خلقكم وما تعملون » « فاعمال لما يريد » وهو يرد الإيذان فيكون فاعلا للإيمان فكان فاعلا للكفر لأنه لا فاعل بالفرق .

والثانى : وهو أنا وإن نفينا كون العبد موجدا لأفعال نفسه لسكنا نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا لها . ثم فى الكسب قولان .

أحدهما : أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى ضم عزمه على الطاعة فإنه تعالى يخلقها ومتى ضم عزمه على المعصية فإنه يخلقها ، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد ، وإن لم يكن موجدًا فلم لا يكفى هذا القدر فى الأمر والنهى .

وثانيهما : أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهى واقعة بقدرة العبد ، فلم لا يكفى هذا فى صحة الأمر والنهى .

لأما نجيب عن الأول بجواب إجمالى ذكره أبو الهذيل وهو أن الله تعالى أنزل القرآن ليسكون حجة على

الكافرين لا يكون حجة لهم ، ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرت من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه السلام كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا ، وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوته ، فلما لم يكن كذلك علمنا أن المراد منها غير ما ذكرت . وأما الكلام التفصيلي على كل واحد من الآيات في المطولات .

وعن الثاني : أن العبد إما أن يكون مستقلا بإدخال شيء في الوجود وإما أن لا يكون فهذا نفي وإثبات ولا واسطة بينهما ، فإن كان الأول فقد سلم قول المعتزلة ، وإن كان الثاني كان العبد مضطرا لأن الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لاحالة ، وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله . وكان العبد مضطرا فتعود الإشكالات ، وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمى .

قوله : العبد إذا اختار الطاعة حصلت وإذا اختار المعصية حصلت فلما حصل ذلك الاختيار به أولا به والأول قول الخصم والثاني لا يدفع الإلزام .

قوله : كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد وذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى ، قلنا هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو تسليم لقول المعتزلة .

الجواب : أن هذه الإشكالات واردة على المعتزلة لأن ما علم الله تعالى أنه يوجد كان واجب الوقوع ، وما علم الله تعالى أنه لا يوجد كان ممنوع الوقوع ، ولأنه أن لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل فإن وجد وجب فكان الإشكال واردا عليهم في هذين المقامين ، ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول هذان السؤالان هما العدوان للاعتزال ولولاهما أتم الدست لنا^(١) .

(مسألة : أنه تعالى مرید لجميع السكائنات خلافا للمعتزلة)

لنا أنا بينا أنه تعالى خالقها وقد تقدم أن خالق الشيء مرید لوجوده ، ولأنه لما علم أن الإيمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالاً كما ظهر فيكون الله تعالى عالماً بكونه محالاً ، والعالم بكون الشيء محالاً لا يريد فيستحيل أن يريد الإيمان من الكافر .

استجروا : أنه أمر الكافر بالإيمان والأمر يدل على الإرادة .

وثانيها : أن الطاعة موافقة الإرادة فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعاً له بكفره .

(١) أقول : الآيات التي أوردها من الجانبين ممنوع أن تعارض وإنما يتخيل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على توجيهها ، ولو توقفتنا في تأويلاتها بقوله تعالى « وما يعلم تأويله إلا الله » على رأى الواقفين عليها لكاننا أبعد من الوقوع في الخطأ .

وأما جواب المعتزلة عن قوله تعالى ما علم الله وجوده فهو واجب وبوجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه ، فقد مر الكلام فيه ، ولا وجه لإعادته ، وقال أهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين ، فهذا هو الحق ومن لا يعرف حقيقته وقع في التحير .

وثالثها: أن الرضا بقضاء الله تعالى واجب ، ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به ولو كان الرضا بالكفر كفر .
الجواب عن الأول : لا نسلم أن الأمر يدل على الإرادة وسأبينه في كتاب أصول الفقه إن شاء الله تعالى .
وعن الثاني : الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة .

وعن الثالث : أن الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء ، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى ^(١) .
(مسألة إذا حركنا جسما فعند المعتزلة حركة يدنا أو جيت حركة ذلك الجسم وهو عندنا باطل)
وهذه المسألة المشهورة بالتولد .

لنا أنه إذا التصق جزء واحد بيد زيد وهمو ثم جذب به أحدهما حال مادفعه الآخر فليس وقوع حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر ، فإما أن يقع بهما معا وهو محال لأنه يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم ، أو لا بواحد منهما وهو المطلوب .
احتجوا بحسن الأمر والنهي بالقتل والكسر .

والجواب قد تقدم ، والزيادة هنا إن الله تعالى لما أجرى عادته بخلق هذه الآلات في المباشر عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر صح الأمر والنهي ، فلم لا يسكني هذا القدر في حسن الخطاب ^(٢) .

(١) أقول للخصم : أن يقول أما الحجة الأولى فموقوفة على إثبات كون الله تعالى خالقا لأعمال العباد ، وأما الحجة الثانية فيقول عليها إن وجود الإيمان ليس بمحال بالنظر إلى قدرة القادر ، ومحال بالنظر إلى إرادته ، فيجوز أن يتعلق به إرادة الله من حيث إنه يمكن لا من حيث أنه محال .
وأما احتجاج الخصم بأنه أمر الكافر بالإيمان والأمر يدل على الإرادة، فنقول في جوابه إن إرادة الفاعل لفعله غير إرادته لفعل غيره والأمر يدل على الإرادة الثانية دون الأولى ومدعانا هي الإرادة الأولى .
وكذا الكلام في الحجة الثانية أعني الطاعة موافقة الإرادة الثانية دون الأولى ، وجوابه على الثانية بأن الكفر ليس نفس القضاء إنما هو المقضى ليس بشيء فان القائل رضي بقضاء الله تعالى لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله تعالى إنما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفة ، وهو المقضى والجواب الصحيح أن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر .

(٢) أقول : المثال الذي أورده في الجذب والرفع غير مطابق ، لأن قوة الجسم قابلة للتجزئة فيكون الجاذب تقلب بعض تلك القوة والرافع البعض الآخر ، ولو لم يكن كذلك لما كان النقل على متفاوتين أسهل منه على أحدهما ، وذهب المعتزلة أن الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة ، والفاعل يوجب الحركة بالتولد فيما هو مبين له والاعتماد بالمباشرة ، واحتجاجهم بحسن الأمر والنهي بالفعل هو أن الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن أن يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل .

وقوله الجواب ما تقدم ، يعنى به الفعل بالكسب .

(مسألة : قالت الفلاسفة ثبت أنه تعالى واحد محض لا يصدر عنه إلا الواحد على ما تقدم)

فمعلوله واحد ، وهو إما أن يكون عرضاً أو جوهرًا والاول باطل لأن العرض يحتاج إلى الجوهر ، فلو كان المعلول الاول عرضاً لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجاً إليه ، وقد كان محتاجاً إلى الجوهر ولزم الدور ، فهو إذاً جوهر ، وهو إما متحيز أو غير متحيز والاول محال ، لأن المتحيز مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما معاً عن واجب الوجود ، بل لا بد وأن يكون أحدهما أسبق ، ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة ، لأن المادة قابلة ، فلو كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معاً وهو محال ، ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لأن المعلول الاول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فتكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة ، وكل ما كان في فعله غنياً عن المادة كان في ذاته غنياً عن المادة فلا تكون الصورة صورة هذا خلف ، فثبت أن المعلول الاول ليس بمتحيز ولا هيولي ولا صورة فهو إذاً جوهر مجرد ، ولا يجوز أن تكون أفعاله بواسطة الأجسام لأنه المعلول الاول يجب أن يكون علة لجميع الأجسام وعلة جميع الأجسام لا تكون عايتها بواسطة الأجسام فالمعلول الاول ليس بنفس فهو عقل محض ، فثبت أن أول ما خلق الله العقل . ثم نقول إن كان معلوله شيئاً واحداً ومعلول ذلك المعلول شيئاً واحداً أبداً لزم أن لا يوجد شيئان إلا وأحدهما علة للآخر وهو باطل ، فإذاً لا بد وأن يوجد شيء يكون معلوله أكثر من واحد والمعلولان يستندان إلى كثرة في العلة ، ولا يجوز أن يكون للكثرة لقي فيه من ذاته البسيطة ولا من واجب الوجود ، وإلا فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد فبقي أن يكون له من ذاته شيء ومن واجب الوجود شيء فإذا ضم ماله من ذاته إلى ماله من غيره حصلت فيه كثرة ، لكن الذي ليس بالإمكان والذي له في الاول الوجود وينبغي أن يحمل الأشرف هو الوجود علة للأشرف فلا جرم جعلنا إمكانه علة للفلك الأقصى ووجوده علة للعقل الثاني ، ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال المدبر له المنا .

واعلم أن هذا باطل لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وقد مر الكلام فيه ، وعلى أن الإمكان مؤثر وهو محال ، لأنه لو كان أمراً وجودياً لكان إما واجباً وهو محال أما أولاً فلأنه صفة الممكن ومحتاجة إليه ، وأما ثانياً فلأن واجب الوجود واحد وإن كان ممكناً لزم التسلسل ، ولأنه لا بد له من علة وجودية وعليته إن كانت هي واجب الوجود كان واجب الوجود علة للإمكان وللوجود فقد صدر عنه أمران ، وإن كان غيره فهو محال لأن ما عدا الواجب إما هو أو معلولاته ، ولا هو ولا معلولاته علة له ، فثبت أن الإمكان أمر عديم فيستحيل أن يكون علة للأمر الوجودي ، ولأن الإمكانات متساوية فلو كان إمكان العقل الاول علة لوجود فلك فليكن إمكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه لكن إمكانه له لذاته ، فإذا كان وجوده لازماً لإمكانه كان واجب الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته هذا خلف .

وأيضاً في الفلك الواحد موجودات كثيرة لأن فيه هيولي وصورة جسمية وصورة نورية فلكية وله من

← وقوله لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباني يعني في الشيء الذي يتولد فيه عقيب حصول هذه الأفعال في المباشرة تعين في الذي يفعل بالمباشرة بلا توسط .

كل مقولة عرض فإسناد هذه الأشياء إلى الجهة الواحدة وهي الإمكان لإسناد الكثرة إلى الواحد وهو محال (١).

(مسألة : قالت الفلاسفة الموجود ما أخير محض كالعقول والأفلاك

أو الخير غالب فيه كما في هذا العالم)

فإن المرض وإن كان كثيراً لكن الصحة أكثر ، فلما امتنع عقلا إيجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكافة كان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شراً كثيراً وجب في الحكمة إيجاد ، فلا جرم الخير والشر مرادان لكن الخير مرضى والشر مراد بالضرورة مكروه بالذات وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها في شرح الإشارات (٢) .

(مسألة : الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرة وكون الشيء صفة كال ونقصان)

وهما بهذين المعنيين عقليان ، وقد يراد به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وهذا المعنى شرعى عندنا خلافا للمعتزلة (٣) لنا وجوه .

الأول : أن من صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق فنقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن ، وعلمه بأنه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالا ولأنه كلف أباهب بالإيمان ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه وعما أخبر عنه أنه لا يؤمن ، فقد كلفه أن يؤمن بأنه لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين الضدين .

(١) أقول إنهم يقولون الواحد لا يصدر إلا عن واحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة أما من جهتين محتافتين فقد يجوز والمبدأ الأول فلا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز أن يكون مبدأ الشيدتين أما معلوله فقد يمكن أن يكون فيه حيثيات أحدها منه وحده وثانيها من الأول وحده وثالثها منهما معا وأيضا لا يقولون أن الإمكان علة لوجود شيء بل قالوا أن المبدأ الأول يمكن أن يكون بشرط إمكانه معلولا لشيء وبشرط وجود معلوله علة لشيء آخر وبشرطهما معا علة لشيء ثالث والشروط يجوز أن تكون عدمية كما مر وأما قوله الامكانيات متساوية فغير معلول لأنها تختلف باختلاف الماهيات وتكون بعيدة وقريبة وبالجملة يقع على الممكنات بالتشكيك والمطلوبات كلها تبعد عن المبدأ الأول تزداد منها الكثرة الاعتبارية وبالجملة فالذى أورد المصنف عليهم ليس بوارد وإبطال هذه القواعد إنما يقال بإثبات حدوث ما سوى المبدأ الأول .

(٢) أقول هذا نقل مطلق ليس فيه كلام إلا أن ذلك مبنى على جواز تعليل أفعال واجب الوجود وفيه ما فيه .

(٣) أقول المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره ، إنما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه آخر وهو أن كون بعض الأفعال موجبا للمدح أو الذم عقلي أم شرعى والمعتزلة يدعون أن الحكم بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضرورى ، ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم جميعا معترفون بذلك متفقون عليه ، وأنكر أهل السنة ذلك ، وقالت الفلاسفة أن الحكم بذلك يقتضى العقل للعمل ، فإن الأعمال لا تنظم إلا بعد الاعتراف . وليس بمقتضى العقل النظرى ، فإن الحكم بذلك ليس في الوضع عند العقل النظرى كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء .

الثاني : لو قبح الشيء لقبح إما من الله تعالى أو من العبد والقسمان باطلان ، فالقول بالقبح باطل ، أما أنه لا يقبح من الله فتفق عليه ، وأما أنه لا يقبح من العبد فلا ، ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار لما بيننا أنه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل ، ومتى أحدث الله الداعي فيه إليه كان الفعل واجبا ، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء .

الثالث : أن الكذب قد يحسن إذا تضمن لإنهاء الشيء . من الظلم .

لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب أو يقول الكذبية تقتضي القبح لكنه قد يختلف الأثر عن المقتضى لمانع .

لأننا نجيب عن الأول بأنه على هذا التقدير لا يبيح كذب في العالم ومتى أضمر فيه شيء صار صدقا وعن الثاني أنه حينئذ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه أحد .

احتجوا بأن العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الإنعام ، ولا يجوز إسناده إلى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع .

والجواب إن أردت به العلم الضروري بمحصل الملامة والمنافرة الطبيعية فذاك بما لا نأباه ، وإن أردت به غيره فممنوع (٢) .

(١) أقول قوله لو كان قبيحا لما فعله الله مبنى على أن الله تعالى لا يفعل القبيح وهو حكم غير متفق عليه في المعنى ، لأن القائل بأن لا مؤثر إلا الله يقول لو كان بعض آثاره قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح لاستناع وجود القبح ، وخصمه يقول القبيح موجود لكنه من غير الله ، فالإتفاق على الحكم المذكور لفظي لا معنوي ، والحق عندنا فيه أن ذلك لو كان قبيحا وموجودا لفعله إذ لا موجود غيره تعالى إلا وهو موجوده سواء كان حسنا أو قبيحا ويقول المعتزلي على دليله الأول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار لكان الله غير مختار لكن العلم بكونه تابعا للمعلوم غير مقتضى لوجوب العلوم من دون المؤثر الموجب لإياه .

وعلى الدليل الثاني : أن تكليف أبي لب أن كان من حيث كونه مختارا والإخبار عنه بأنه لا يؤمن من حيث العلم والعالم لا ينافي للاختيار .

قوله : وأما أنه لا يقبح من الله فتفق عليه فله أن يقول ليس ذلك متفقا عليه من حيث المعنى ، وأما وجوب العقل مع وجود الدواعي وأمتناعه مع عدمه فقد مر فيه أن ذلك لا ينافي للاختيار .

وعلى الدليل الثالث وهو تحسين الكذب لإنهاء الشيء أن عندهم إذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبيحا مع الشعور بقبح الأقوى كما يختار العاقل آلة الفصد والكي عند رجاء الصحة بينهما ، ومنها ترك لإنهاء الشيء مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح ، لكن الأول أقبح فيجب العمل بالأول مع الشعور

(مسألة : لا يجب على الله تعالى شيء خلافا للمعتزلة)

فإنهم يوجبون اللطف والعوض والثواب والبغداديون يوجبون العقاب ، والأصلح في الدنيا لنا أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حاكم على الشرع فلا يجب عليه شيء ، ولأن اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي إلى حد الإلجاء فالداعية الواصلة إلى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه ، والله تعالى قادر على الممكنات فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الواسطة ، أما العوض فلو كان واجبا لسكان دفع الألم دفعا لتلك المنافع العظيمة ، وكان يجب أن يقبض دفع الألم عن الغير كما قبض المنع من القصد ، وأما الثواب فله تعالى من النعم إلى العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات فوجب أن لا يوجب الطاعات الثواب كما في الشاهد ، وأما الأصلح في الدنيا فغير واجب لأن الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين ، والأصلح أن يخلق عباده في الجنة وأن يغنيهم بالمشتريات الحسنة عن القبيحة ، وأما العقوبة فلأن العذاب حقه وليس له في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر فيحسن إسقاطه ، كما في الشاهد (١) .

بقبح الثاني ويلجئون إلى التعريض إلتلا يرتكبون فعل القبيح الذي يضطرون إليه ، ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب لأن العقل هو الحاكم بالفعل ولا يقدح حكمه بتجويو لاحتمال التخلف كما مر في الأحكام العقلية الضرورية وإنما لا تلتزم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون .

وقوله على تقدير التعويض أو جواز وجود المانع من القبح لا يبق كذب في العالم يجاب بأن تقرير وجودهما لا يوجب ارتفاع الكذب وإنما يوجب وجوب وقوع التعويض أو المانع في جميع الأحوال .

وتفسير الفصح بمحصل الملازمة والمنافرة غير صحيح عندهم فإن كثيراً ما هو ملائم قبيح كغضب الفقير ما يحتاج إليه من الغنى فإن ذلك ملائم له وهو قبيح ، وكثيراً ما هو منافر حسن ككف الظالم عن الظلم بأنواع التأديبات فإنه منافر وحسن .

والتحقيق في هذا الباب أنه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه فإن لم يكن العبد موجوداً فلا قبيح وإن كان فقبيح موجود ويدل على ذلك التأمل في أحدهما عند القائلين به .

(١) أقول : ليس هذا الوجوب بكون الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم ، كما أن القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم ، والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ، ويقولون إن القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة ، واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي إلى الإلجاء وهو من أفعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره في خلق الداعي من غير اللطف فقد مر الكلام فيه .

وأما العوض فيقولون وقوع الآلام في الخلق واجب لوجوب وقوع أسبابها والقادر العادل الغني إذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعوض المتألم نظراً إلى عدله ودفع الألم يؤدي إلى مفسد فلذلك لم يدفعه .

وأما الطاعات والتكاليف فلو كانت بإزاء نعم الله تعالى لسكان المثاب هو الله تعالى وتزده عن أن ينعم ليأخذ

(مسألة : لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء)

لأن كل من كان كذلك كان مستكملاً يفعل ذلك الشيء والمستكمل غيره ناقص لذاته ، ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثاً .
لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوسطة لأننا نقول الذي يصلح أن يكون لغرضنا ليس إلا اتصال اللذة إلى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط .

احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز .

قلنا إن أردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه ، وإن أردت غيره فبيته (١) .

عوضاً عن نعمه ، إنما النعم تفضل منه ، والثواب جزاء التكليف ، وإبطال الثواب من غير تكليف الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملاً على التعظيم والإجلال ذلك في غير المستحق قبيح ، والأصلح واجب عند أبي القاسم البلخي وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتعلقة بإزاحة علل المكلفين وما ذكره في العقاب فهو كلام المراجعة والوعيدية يقولون الوعيد لطف وهو واجب والوفاء بالقول واجب وإلا كان الكذب حسناً فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع مبنى على كون العبد فاعلاً باختيار والقول بحسن الأفعال وقبحها ووجوبها وإذا انتهت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم .

(١) أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل وإلا لزم ترجيح من غير مرجح ، والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ، ثم إن المجتهدين فرعوا على ذلك الإذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ، وبعض القائلين بالأغراض يقولون المراد من الغرض سوق الأشياء النافعة إلى كالاتها فمن الكالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق ، كما أن الجسم لا يمكن اتصاله من مكان إلى مكان إلا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الأغراض من غير توسيط الأفعال الخاصة بها محال والمحال غير مقدور عليه .

وقوله الصالح لكونه غرضاً ليس إلا لإيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور من غير واسطة ليس بحكم كلي ، فإن لذة أحد آخره الكسب من غير الكسب ليس بمقدور والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً بل يجب أن يراد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض .

وأما قوله : الفاعل بغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء استعماله في غير موضعه فإنهم لا يقولون سوق الأشياء إلى كالاتها وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت الملل الغائية بأسرها من الاعتبار ، بل يقولون إفادة الموجودات عن مبدأها يسكون على أكل ما يمكن لأن يخلق ناصحاً ثم يكمله بقصد ثان بل خلقه مساقاً إلى كاله باستئناف تدبير ، ويدشون بالغرض استئناف ذلك التدبير في الإكمال بالقصد الثاني .

أما أهل السنة فيقولون إنه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن وقبح ، فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم ولا يسئل في أفعاله بلم وكيف ؟

(مسألة : قالت المعتزلة علة حسن التكليف التعويض لإستحقاق التعظيم فإن التفضل بالتعظيم قبيح)

وهذا عندنا باطل لأنه بناء على الحسن والفيح والوجوب على الله تعالى وبعد تسليمه فلا نعلم أن التفضل بالتعظيم قبيح محال يستحيل عليه النفع والضرر ، وبتقدير تساميه فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالأفعال الشاقة بدليل أن التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع أن المستحق به أعظم فلو كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوتنا ثم يكلفنا بما لا يشق عليها يحصل الاستحقاق من غير المشقة (١) .

احتج نفاة التكليف بأمور .

أحدها : أنه إذا كان السكّل مخلقه وارا دته فنياً التكليف ، والمعتزلة وإن أنكروهما فقد اعترفوا بالملم فإكان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع ، وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود فقيا التكليف .

وثانيها : وهو أن التكليف إن كان عند استواء الداعين فهو محال لأن في هذه الحالة الفعل ممتنع وإن كان عند الرجحان فالراجع واجب والمرجوح ممتنع فقيا التكليف .

وثالثها : أن التكليف بالفعل إما أن يقع حال حصول الفعل أو قبله والاول محال ، لأن إجهاد الموجود محال ورفعه حال وجوده محال ، والثاني أيضا محال لأن كونه فاعلا لشيء لا معنى له إلا حصول المقدور عن القدرة فيستحيل أن يكون فاعلا في الحال لفعل لا يوجد في الحال فلم يكن هو في الحال مأمورا بشيء أصلا بل يكون ذلك إعلاما بأنه سيصير في الزمان الثاني مأمورا .

فإن قلنا : كونه فاعلا للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة .

قلنا : فذلك الزائد إما أن يكون مدورا للكلف أو لا يكون ، فإن كان مقدورا له فإما أن يؤمر بارتفاعه حال وجوده أو قبله ويعود المحذور المذكور ، وإن لم يكن مقدورا استحال أن يكون مأمورا به .

ورابعها : أن الأمر بالفعل الشاق إن لم يكن لغرض فهو عيب وهو غير جائز على الحكيم ، وإن كان فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضرر ويستحيل عرده إلى العبد لأن ذلك النفع إما لعاجل أو لآجل والاول باطل لأن الإنسان يتأذى به في الحال والثاني باطل لأن ذلك الغرض ليس إلا حصول اللذة وإنه تعالى قادر عليه ابتداء فيكون توسط التكليف عبثا .

والجواب عن السكّل : أنه مبنى على طلب اللمية وهو باطل لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللا

(١) أقول : عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع والضرر أو كان من غيره ، وقد مر أن لذة التعظيم المستحق لا يمكن أن يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق والمثال الذي أورده ليس بمطابق لأن الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليسا مما يستحق لهما شيء ولا شك في أن المجموع أكثر من البعض فكيف يكون الاستحقاق للمجموع أقل من الاستحقاق للبعض ، وأيضا لا يكون الاستحقاق مقدراً على المشقة والالكان أجرة الحمال أكثر من أجرة المهندسين والمبتدعة لا يستحقون بمشقاتهم شيئا بالانفاق .

وإلا لكانت عليه تلك العلة معللة بعلة أخرى وازم التسلسل ، بل لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللا البتة ، وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه فشكل شيء منه فلا علة لصنعه (١) .

القسم الرابع

الكلام في الأسماء اسم كل شيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزء ماهيته أو على الأمر الخارج عن ماهيته أو على ما يتركب عنهما والخارج إما أن يكون صفة حقيقية أو إضافية أو سلبية أو ما يتركب عنها وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسم أم لا ، فإن قلنا ماهيته معلومة للبشر جاز وإلا فلا وأما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لامتناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى ، وأما سائر الأقسام لجائزة ، ولما كانت السلوب والإضافات بسيطة ومركبة غير متناهية إلا جرم يجوز وجود أسماء لا نهاية لها متباينة (٢) .

الركن الرابع

من هذا الكتاب في السمعيات وهو مرتب على أقسام الأول في النبوات

(مسألة : المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة)

ولما قلنا أمر لأن المعجز قد يكون إتيانا بغير المعتاد وقد يكون منعاً من المعتاد ولما قلنا خارق للعادة ليميز به المدعى عن غيره ، ولما قلنا مقرون بالتحدى لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه ، يتميز عن الإرهاص والكرامات ، ولما قلنا مع عدم المعارضة ليميز عن السحر والشعوذة (٣) ،

(١) أقول : أكثر الحجج هي حجج الجبرية وقد مر الكلام فيها ، ويرد أيضا على أفعال الله تعالى وتعليل أفعاله لا يكون إلا بسوق الأفعال إلى كالاتها كما مر .

وأما قوله أولى الأمور بأن لا يكون معللا أفعال الله فعنايه يعود إلى الحكم بأن لا معلل في الوجود أصلا فإنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله وهو غير معلل ، فلو لم تكن أفعاله معللة لم يكن شيئا معللا أصلا ، وأفعال الله تعالى كثيرة فلم لا يجوز أن يكون بعضها معللا ببعض إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير معلل .

(٢) أقول : الشيء الذي يعلم أنه لا يعلم يمكن أن يوضع له اسم من حيث أنه لا يعلم إلا أن يقال الاسم يدل إجمالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا وحينئذ يلزم أن لا يكون لما لا حد له اسم كالبسائط وذلك باطل وقد سمى المشركون غضروفا بالذي لا اسم له مع أن لها حدا أما الشيء الذي لا يعلم أصلا فلا يمكن أن يوضع له اسم والأسماء الكثيرة وإن أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها إلا أن أصحاب الشرائع لا يجوزون إطلاق اسم عليه تعالى إلا بإذن شرعي .

(٣) أقول : هذا حد المعجز وأق بالقيود التي يجب اعتبارها فيه ، ولما قدم بناءه لأن إثبات النبوة يبني عليه ، قال صاحب الصحاح تحديت فلانا إذا ماريتها في فعل ونازعته الغلبة ، والإرهاص أحداث معجزات تدل على بعثته ، وكأنه تأسيس لقاعده نبوته ، والرهبان بالكسر العرق الأسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه .

(مسألة : محمد رسول الله ﷺ خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه)
الاول : أنه ادعى النبوة وعليه التعويل وظهر المعجز عليه وكل من كان كذلك كان نبيا وإنما قلنا أنه ادعى النبوة فللتواتر وإنما قلنا أنه ظهر المعجز على يده فثلاثة أوجه أحدها أنه أتى بالقرآن والقرآن معجز أما أنه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فالتواتر وأما أنه معجز فلأنه تحدى الفصحاء بمعارضته فمعجزوا عنه ، وذلك يدل على كونه معجزاً .

وثانيها : أنه نقل عنه معجزات كثيرة منها إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين أصابعه ومكلمة الحيوان العجم ، وكل واحد منها وإن لم يبلغ يبلغ التواتر لكن التواتر يدل على صحة واحد منها وأى واحد منها صح حصل الغرض .

وثالثها : أنه أخبر عن الغيب والإخبار عن الغيب معجز ، وإنما قلنا إن من ادعى النبوة وظهر المعجز عليه كان نبيا لأن الرجل إذا قام في المحفل العظيم فقال إني رسول هذا الملك إليكم ثم قال يا أيها الملك إن كنت صادقا فيما قلت فنخالف عادتك وقم عن مكانك ، فقام الملك اضطرب الحاضرون إلى صدقه فكذا هنا .

الطريق الثاني : إثبات نبوته عليه السلام بالاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره فإن كل واحد منها وإن كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعاً أنه لا يحصل إلا للأنبياء وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضى بها الغزالي في كتابه المنقذ .

الثالث : إخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته فهذا مجامع أدلة نبوته عليه السلام والاستقصاء فيها مذكور في المطولات (١) .

فإن قيل لا نسلم أنه ظهر المعجز على يده قوله في الوجه الأول القرآن ظهر على يده وهو معجز .
قلنا الاستقصاء في الأسئلة والاجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية .
قوله في الوجه الثاني أشبع الخلق الكثير من الطعام القليل .

قلنا هذه الأشياء لو وجدت لنقلنا إلينا نقلاً متواتراً لأنها أمور عجيبة والدواعي على نقلها متوفرة فلما لم تنقل نقلاً متواتراً علمنا أنها ليست صحيحة ، سلمنا سلامتها عن الطعن لكن لا نزاع في أنها لم تنقل إلينا نقلاً متواتراً ، بل إنما نقلت على سبيل الأحاد ورواية الأحاد لا تفيد العلم .

(١) أقول : إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن إيراد المعارضة قالوا كل أهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه وعجز الباقون عن معارضته ، ولا يكون ذلك معجزاً له لأن ذلك لا يكون خرقاً للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته يكون خرقاً للعادة فذلك هو المعجز ، والاستدلال بالأخلاق والأفعال أيضاً قوى وهو معنى قوله تعالى « ويتلوه شاهد منه » ، فإن ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر منه .

قوله : مجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وأياها صح حصل الغرض .
قلنا : لا نسلم رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر فإنه ليس كل ما يذكر في كتاب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة إنما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمور قليلة نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله ولا نسلم أن رواة أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حد التواتر .
قوله في الوجه الثالث : أخبر عن الغيب قلنا أخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها فالأول ممنوع والثاني مسلم ، بيانه أن العادة جارية بأن الرؤساء إذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرونهم بأن اليد لهم والدولة راجعة إليهم فقرله تعالى « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض » من هذا الباب . وأيضا الرجل المعتمد فيه قد يخبر عن أمور كلية على سبيل الإجمال ، فإن وقع شيء من ذلك جعله على صدقه وإن لم يقع قال أنا ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك قوله تعالى : « ألم غلبت الروم في أدنى الأرض » من هذا الباب ، سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلت لأنه معجز ، وبالدليل عليه أن المحدثين روائى كتاب دلائل النبوة أن قساوسطليحا أخبرا عن أحوال محمد عليه الصلاة والسلام مع أنهما ما كانا من الأنبياء ، فعلينا أن السكاك قد يخبر عن الغيب ، وكذا المعبرون يخبرون عن الغيب المفصلة بناء على الرؤيا ، وكذا المنجمون وأصحاب العزائم ، وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزا (١) .

ثم نقول : إن كان ما ذكرتم يدل على أنه ممتنع وبيانه من وجوه .
أحدها : وهو أنه لو جاز انخراق العادة عن مجازها لجاز أن ينقلب الجبل ذهبا لبريزا والبحر دما عبيطا وأن ينقلب ما في البيت من الأواني أناسا فاضلين ومعلوم أن تجويزه قاذح في البدييات (٢) .
سلمنا ظهور المعجز على يده فلم قلت : إن كل من كان كذلك كان رسولا .
وتقريره : أن الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات ثلاث الأولى أنه فعل الله تعالى ، وثانيها أن الله تعالى فعلها لأجل التصديق ، وثالثها أن كل من صدق الله تعالى فهو صادق . أما المقام الأول ففيه النزاع من وجوه .

(١) أقول أورد دلائل وطرقا كثيرة على النبوة وسيذكر في الجواب أن المعتمد هو ظهور القرآن على يده ، والحق أن الإشارات الظنية إذا تراترت أدت إلى حكم العقل جزما بما توافقت عليه في إنباته وذلك كالتجربيات المعدودة في الضروريات فلا يراد هذه الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدية إلى حكم جزم يقيني ، فهي وإن كانت أحادها غير معتمدة عليها لكنها بالجملة تؤدي إلى حكم يقيني ، وإن لم تكن تصلح لأن يناظر بها وعليها لأنها تجري مجرى القضايا التي هي مبادئ الأقيسة التي لا يمكن أن تثبت بحجة أو برهان .

(٢) أقول : أما انخراق العادة فليس مما ينكره المتكلمون لأنه جائز مع القول بالفاعل المختار ، ولا بما ينكره الحكماء لأنهم يقولون بأن النفوس الزكية قوى ربما تؤثر في أكثر الأجسام التي في عالم الكون والفساد .
(٢٧ - حصل)

أحدها أنا إن أثبتنا النفس الناطقة ولعل نفس النبي مخالفة بالماهية لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره ، وإن لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وأن يكون الإنسان عبارة عن البدن المخصوص فلعله كان لمزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية لسائر الأبدان ، فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره .

وثانيها : أن النبي عليه الصلاة والسلام لعله وجد جسمًا نباتيًا أو حيوانيًا له خاصية عجيبة مستتبعة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها النبي ولما لم يقع ذلك الجسم في يد آخر لا جرم عجز السكك عن معارضته .

وثالثها : لعل الجن والشياطين أعانوه عليه وما أعانوا غيره عليه أو الأرواح الفلكية أو الملائكة أعانوه عليه ، بل هذا ظاهر لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يحيلون أكثر الأشياء على الملائكة ونحن إنما علينا وجودهم وعصمتهم بقول الأنبياء فقبل العلم بصدقهم جوزنا وجودهم وذلك كان في تحقق الاحتمال .

وأما المقام الثاني ففيه النزاع من وجهين .

أحدهما : لأنسلم خلق المعجز لأجل التصديق لاسيما وقد بينتم أن أفعال الله تعالى لا يجوز أن تكون معللة بالغرض ، وبما يحقق هذا أن الفعل بدون الداعي إما أن يكون جائزًا أو لا يكون فإن كان جائزًا لم يمكن القطع بأن الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق بل لعله فعله لا لأمر أصلا ، وإن لم يجوز توقف فعلنا للقبائح على داع يخلق الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب التقيح ، فإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز من أفضل عبادته ، وإذا جاز ذلك منه بطل أصل الاستدلال بالمعجز على التصديق .

الثاني : سلمنا أنه تعالى فعل المعجز لمقصود لكن لم قلت إن ذلك المقصود ليس إلا التصديق ولعله تعالى فعله لغرض آخر وعليكم بيان الحصر ، ثم لنا على سبيل التبرع نذكر أمورا آخر .

أحدها : أن يفعله ليكون ابتداء عادة .

وثانيها : ليكون تكرير للعادة متطاولة فإن الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلا في ستة وثلاثين ألف سنة فيكون وصولها إلى أول الحمل في مثل هذه المدة عادة لها ، فلعل هذا الحادث يكون من هذا الباب .

وثالثها : أن يكون ذلك كرامة لولي أو معجزة لنبي آخر في طرف آخر من أطراف العالم .

ورابعها : أن يكون ذلك إرهابا لنبي آخر يأتي بعد ذلك كالأحوال التي ظهرت على محمد قبل بعثته وكالنور الذي يحس كأنه كان يظهر في جبين أبيه .

وخامسها : أن يكون امتحانا لعقول المسكفين كما أنزل المتشابهات امتحانا لعقولهم .

المقام الثالث : سلمنا أن الله تعالى صدقه لكن فلم قلتم إن كل من صدقه الله فهو صادق فإن عندكم أنه تعالى خلق الكفر والفواحش فإذا لم يقيم ذلك من الله تعالى فلم لا يحسن منه أيضا تصديق السكاذب ، وهذا السؤال الأخير مختص بنا دون المعتزلة .

ثم نقول : هب أنا لا نذكر شيئا من هذه الاحتمالات فلم قلت إن كل من ظهر عليه المعجز كان رسولا والرجوع فيه إلى المثال ضعيف لأننا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعى ، لأنه ربما قام الملك العظيم في ذلك الوقت لحادث أم في بطنه أو شاهد شيئا فخاف أو تذكر أمرا فقام طلبا له .

وبالجملة فليس هنا إلا الدوران ، وهو أنه قام عند الناس المدعى ، وما قام قبل ذلك ، والدوران لا يفيد إلا الظن الضعيف ، فإنه يحكى أن واحداً كان يجلس في مسجد فكلما دخل المؤذن قام ذلك الإنسان وخرج ، فقال له المؤذن مالى أراك كلما أذنت خرجت فقال لا بل كلما هممت بالخروج أذنت ، وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلمية ضعيف ، ثم إن سلمنا دلالة العقل على التصديق فلم قلت إنه في حق الله تعالى كذلك وستعرف أن القياس المؤيد بالجامع لا يفيد إلا الظن فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع ، فهذا هو الاعتراض على الدليل الأول على النبوة ، أ . الدليل الثانى وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته فتضعيف ، لأن غاية ما في الباب أنه يدل على كون ذلك الإنسان متميزاً عن سائر الناس بمزيد الفضيلة ، ولكن من أين يدل على النبوة وكيف وقد حكى عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمور عجيبة جعلها الناس قدوة لأنفسهم في الدنيا والآخرة مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة .

وأما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والإنجيل على نبوة محمد ﷺ فلا اعتراض عليه أنكم إما أن تقولوا أنه جاء في هذه الكتب صفة محمد ﷺ على سبيل التفصيل بمعنى أنه تعالى بين أنه سيجىء في السنة القابلية في البلدة المملانية شخص وصفه كذا وكذا فاعلموا أنه رسول ، وأما أن لا يقولوا كذلك بل يقولوا إنه تعالى بين ذلك بيانا مجملا من غير تعيين الزمان والمكان أو الوصف ، فإن ادعيتهم لأول فهو باطل ، لأننا نجهل التوراة والإنجيل خالية عنه . لا يقال اليهود والنصارى حرقوا هذين الكتابين ، لأننا نقول هذان كتابان مشهوران في المشارق والمغارب ومثل هذا عما لا يصح تطرق التحريف إليه كما في القرآن ، وإن ادعيتهم الثاني فتقدر المساعدة عليه لا يدل ذلك على النبوة ، بل ربما دل على ظهور إنسان فاضل شريف ، أو إن دل على النبوة لسكن لا يدل على نبوة محمد ﷺ إذ ربما كان المبشر به إنسانا آخر (١) .

(١) أقول : هذا الذى ذكره كله بمنزلة شبه السوفسطائية فإن التعيين الحاصل للعقل إذا قام لإنسان على طريق مرضية عند الخواص والعوام وادعى أنه مبعوث من عند الله ، والدليل على صدق قولى أن الله تعالى يظهر على يدي أمرا خارقا للعادة فظهر ، وقال من لم يصدقنى بمثل ما ظهر على يدي وتحدى من عداه عن ذلك لا يزول بأمثال هذه الاحتمالات وقد أشار المصنف أيضاً إلى هذا المعنى في الجواب على ما سياتى .

وأما المذكور في التوراة والإنجيل الدال على نبوته ﷺ وعلى آله وصحبه فكثيرة يذكرها المصنفون من الواقفين عليها ما ذكر في التوراة بعبارة تفسيرها هكذا : جاء الرب من طور سيناء وظهر بساير وعلا بفاران ، وفي التوراة أن إسماعيل كان في بركة فاران يعنى بادية العرب وذكر الواقفون على جبالها أن فاران في طريق مكة قبل الدون بميلين ونصف وهو كان المنزل للمسافرين على يسار الطريق من العراق إلى مكة ، ومنه ما جاء في السفر الخامس أن الرب قال لموسى : إني مقيم لهم نبيا مثلك من بني أخوتهم وأياما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤدونها من ذلك الرجل باسمي أنا أنتقم منه ، ومنها في السفر الأول لهاجر أنها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة إلى بالخشوع ، وأيضاً جاء في الإنجيل في الفصل الرابع عشر في إنجيل يوحنا أن المسيح قال إني أسأل أبى أن يعطيك فارقليطاً آخر يكون معكم إلى الأبد روح الحق ، والفارقليط معناه كاشف الخفيات ، وأمثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الأنبياء التي عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها فلا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك أو نبى آخر ولا على أن يكتمها .

سلمنا أن ما ذكرتم يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه .

الأول : شبهة الدهرية وهي بالقدح في الفاعل المختار وإنكار كون الصانع عالما قادرا بالحركات مریدا .
وثانيها : شبهة منكرى التكليف فإنهم يقولون الأنبياء إنما جاءوا من عند الله تعالى بالتكليف لكن القول بالتكليف محال .

وثالثها : شبهة البراهمة وهي من وجهين .

الأول : أن ما جاء به الرسول إن علم حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول، أو لم يرد ، وإن لم يعلم لاحسنه ولا قبحه ، فإن كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد ولما تقرر في العقل إن كان ما ينتفع به الإنسان وكان خاليا عن أماره الضرر كان الانتفاع به حسنا ، وإن لم يكن في محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد الرسول أو لم يرد ، لأنه لإقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلا .

الثاني : أن دلالة النبوة ليس إلا المعجزة بالاتفاق لسكنا بيننا أن المعجز لا يدل البتة فامتنع الجرم بالصدق .

ورابعها : شبهة اليهود وهي من وجهين .

الأول : الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلام فأما أن يكون قد بين فيها أن تكون باقية إلى يوم القيامة ، أو بين فيها أنها باقية إلى الوقت الفلاني فقط أو بين الشرع ولم يتعرض لبيان التأييد والتأقيت .

فإن قلت : إنه تعالى بين التأييد لم يحز نسخه أما أولا فلا لأنه أخير أن هذا الشرع ثابت أبدا فلو لم يبق ثابتا أبدا كان كذبا وهو غير جائز على الله تعالى ، وأما ثانيا فلا لأنه لو جاز أن ينص الله تعالى على أن شرع موسى عليه السلام ثابت أبدا ثم أنه لا يبقى ثابتا أبدا ، فلم لا يجوز أن ينص الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام أنه ثابت أبدا مع أنه لا يكون ثابتا أبدا فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم .

وأما ثالثا : فلا لأنه لو جاز أن يخبر الله تعالى عن التأييد مع أن التأييد لا يحصل ارتفاع الأمان عن كلامه ووعدده ووعيده وذلك باطل بالاتفاق .

وأما إن قلنا إنه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام أنه ثابت إلى الوقت الفلاني كان هذا من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواترا ، فالنقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه فكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند مبعث عيسى ، وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام معلوما بالضرورة للخلق ، وأن يكون المنكر له منكرا للتواتر ، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد على دعواهما ، فلما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا فساد هذا القسم ، ولأنه لو جاز أن لا ينقل هذا التوقيت نقلا متواترا لجاز أن يقال إن محمدا عليه الصلاة والسلام حول الصوم من رمضان إلى شوال ، والقبلة من الكعبة إلى غيرها ، ولأنه عليه الصلاة والسلام قال شرعى يبقى مؤدأ إلى الوقت الفلاني مع أنه لم ينقل شيء من ذلك وتجويزه قدح في شرع محمد عليه الصلاة والسلام ، وإن قلنا إنه تعالى بين في شرع موسى أنه ثابت ولم يبين التأييد ولا التوقيت فهذا محال لما بينا في كتاب أصول الفقه أن الأمر لا يفيد الوجوب إلا مرة واحدة ، ومعلوم أن شرع موسى لم يكن كذلك فإن التكاليف متوجهة بذلك الشرع على الخلق إلى

زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق، فلما ظهر فساد القسمين الآخرين ثبت الأول، ويلزم من صحة امتناع النسخ.
الثاني: أن اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام أن كل واحد منهما أخبر أن شريعته باقية إلى يوم القيامة وخبر التواتر يفيد العلم، وإلا لم يمكنكم إثبات وجود محمد عليه الصلاة والسلام فضلا عن نبوته، فإذا صح ذلك عنهما فلا شك أن قولهما حجة.

لا يقال: شرط التواتر استواء العارفين والواسطة وهذا مفقود في ذلك المعنى وهو النقل، أما اليهود فلأن يختصر قتلهم حتى لم يبق منهم إلا عدد يسير دون عدد التواتر، وأما النصارى فلأنهم كانوا قليلين في ابتداء الأمر. لأننا نقول أما قتل اليهود فضعيف لأن اليهود كانوا أمة عظيمة وكانوا متفرقين في شرق الأرض وغربها وفي البلاد المتباعدة جدا فمن المستحيل قتل هذه الأمة العظيمة بحيث لا يبقى على وجه الأرض منهم عدد التواتر، وأما حديث النصارى فضعيف أيضا لأن ذلك يوجب القدح في شرع عيسى عليه السلام قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام وذلك مما لم يقل به أحد.

والجواب: أن المعتمد في رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ظهور القرآن عليه، وسائر الوجوه إنما يذكر للتتمة والتكميل.

قوله: لو جاز انخراق العادة ارتفع الأمان عن البدييات.

قلنا: هذا لازم على الفلاحة لا احتمال أن يحدث شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم.

قوله: يجوز أن يكون حدوث المعجز لا من الله تعالى وإن كان منه لكن الغرض منه شيء سوى التصديق.

قلنا: المعتزلة عولوا في الجواب على حرف واحد وهو أنه لو كان المدعى كاذبا لوجب على الله تعالى أن يمنع ظهور ذلك المعجز منعا للعباد من الوقوع في الضلال وهذا الجواب ضعيف، لأنه يقال إنما يجب على الله تعالى كشف الحال فيها لو لم يحتمل ظهور المعجز وبما آخر سوى دلالة على تصديق الله تعالى لذلك المدعى، فأما لما احتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التفتيش من قبل العبد لا من الله تعالى وفي مثل ذلك لا يجب على الله كشف الحال، ألا يرى أنه لم يقبح إنزال التشابهات من الله تعالى لما أنها محتملة غير قاطعة، فكذا هنا، وأيضا فإنه تعالى يعين الكفرة على المسلمين ويكتمهم من قتل أوليائهم، والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفار وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم، والكفار يقولون في دعائهم اللهم انصر أحب القوتين إليك وإن لم ترض مانحن فيه من تكذيب مدعى النبوة والمخالفة له ولا صحابه فاسلب عنا ما أعطيتنا من القوى والتمكن والرب قد لا يفعل ذلك، فيجب أن يكون هذا موها لتصديق الكفرة، فلما لم يكن هذا فكذا ما قالوا.

والجواب الحق مبنى على مقدمة وهي أن تهويز الشيء لا ينأى القطع بعديته، فإذا نجوز أن يخلق الله إنسانا شيئا في الحال من غير الوالدين وأن يقلب الأنهار دما والجبال ذهباً، ثم أنا مع التهويز نقطع بأنه لم يوجد، ولأن من واجبه غيره بالشتم فعبس المشتوم وجهه ونظر إلى الشاتم شورا علم بالضرورة غضبه، وكذلك القول

في حمرة الخجل وصغيرة الوجـل مع أن حصوله ابتداء بدون الغضب جائز وهذا أيضا لازم على الفلاسفة على ما قررنا .

وإذا ثبت هذا فنقول : إنما علمنا أن المحدث لهذا المعجز هو الله تعالى لما قدمنا أن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى ، وإنما قلنا لأنها دلالة على التصديق لما أننا لما رأينا النبي يقول يا إلهي إن كنت صادقاً في دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلاً ، وكما قال النبي ذلك اسود قلنا مضطرين إلى العلم بأنه تعالى صدقه في تلك الدعوى ولذلك فإن كل من أقر في القرون الماضية بأن هذه المعجزات من فعل الله تعالى أقر بصدق المدعى ولم يبق له شك فيه وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل مما لم يقدح في هذا العلم الضروري كما حضر بناءه في المثال .
أما شبهة الدهرية ونفاة التكليف فقد تقدم الجواب عنها .

وأما شبهة البراهمة فهي مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه .

ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل فنقول : قد عرفت أن الأمور قسمان منها ما يستقل العقل بإدراكه ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار العالم إلى الصانع الحكيم وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد العقل بدليل النقل وقطع عذر المكاب من كل الوجوه على ما قال تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما من نبي إلا أرسلت إلى نبي رسولاً فلو أن نذراً من نذلي ونخزى ، فبين تعالى أن بعثة الرسل لقطع الحجة والعلماء ذكروا وجوها ثلاثة .

الاول : أن قالوا إن الله تعالى إن كان خلقنا لتعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدنا منها أنها ما هي وكم هي وكيف هي ، فإن وجبت أصل الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر فإنهم إذا بينوا الشرائع المفصلة زالت أعذارهم .

وثانيها : أن يقولوا إنك ركبنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهل أمددتنا يا إلهنا بمن إذا سهونا نبهنا وإذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك لغراء لنا على تلك القبايح .

وثالثها : أن يقولوا : هب أنا بعقولنا علمنا حسن الإيمان وقبح الكفران ، ولكن لا نعلم بعقولنا أن من فعل القبح عذب خالدًا مخلداً في النار ، لا سيما وأنا نعلم أن لنا في القبح لذة وليس لك فيه مضرة ، ولم نعلم أن من آمن وعمل صالحاً استحق الثواب الخالد لا سيما وكنا قد علمنا أنه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعياً ولا وازعاً .

أما بعد البعثة اندفعت هذه الأعذار فكانت البعثة قطعاً لعذر المعذرين من هذه الوجوه ، وأما فائدة بعثهم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكرنا أموراً .

أحدها : أن العقل لا يدل إلا على الصفات التي يحتاج إليها ، أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية فلا طريق إليها إلا السمع .

وثالثها : أن المكلف يبقى خائفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات لكانت مشرفة في ملك الله تعالى بغير إذنه ، ولو لم يشغل بها فربما عذب على ترك الطاعة فيبقى في الخوف على التقديرين ، وعند البشة يزول هذا الخوف .
ورابعها : أنه ليس كل ما كان قبيحا هينا كان قبيحا في نفسه ؛ فإن النظر إلى وجه الحرة المعجوز الشرماء قبيح وإلى وجه الأمة الحسناء حسن .

ورابعها : أن الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاء ومنها دواء ومنها سم والتجربة لا تنفي معرفتها إلا بعد الأدوار العظيمة ، ومع ذلك ففيها خطر على الأكثر ، وفي البشة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها ، من غير ضرر وخطر .

وخامسها : أن المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة ، لأن التجربة يعتبر فيها التكرار والأعمار البشرية كيف تنفي بأدوار الكواكب الثابتة ، ثم لأنهم وقفوا على الكل بالرصد فكيف وقفوا على أحوال عطارده مع أن الآلات الرصدية لا تنفي بأحواله لصغره وخفائه وقلة نوره وبعده عن الشمس حالتى التشريق والتغريب .

وسادسها : أن الإنسان مدنى بالطبع والاجتماع مظنة التنازع المفضى إلى التقاتل فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبة في الطاعات وزاجرة عن السيئات .

وسابعها : لو فوض كيفية العبادة إلى الخلق فربما أتى كل طائفة موضع خاص ثم أخذوا يفيضون لها فيفضي ذلك إلى الفتن أما وضع الشريعة فما ينافي ذلك .

وثامنها : أن الذى يفعله الإنسان يقتضى عقله يكون كفعل المعتاد والمادة لا تكون عبادة ، أما الذى يأمر به من كان معظما في قلبه ولا يكون هـ و واقفا على سببه كان إتيانه محض العبادة ، ولذلك ورد الأمر بالأفعال الغريبة في الحج .

وتاسعها : أن القول متفاوتة والكامل نادر والأسرار الإلهية عزيزة جداً فلا بد من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب عليهم أيضا لا لسل مستعد إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه .

وعاشرها : أن كل جنس تحته أنواع فإنه يوجد فيما بين تلك الأنواع نوع واحد هو أكلها وكذا الأنواع بالنسبة إلى الأصناف والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء فأشرف الأعضاء ورئيسها القلب ، وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى على جميع جوانب البدن فكذا الإنسان لا بد فيه من رئيس والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن وهو الله أو هاتين معا وهو النبي فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ وكما أن القوى المدركة إنما تفيض من الدماغ على الأعضاء ، وكذا قوة البيان والعلم إنما يفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم .

وحادى عشرها : الهداية إلى الصناعات النافعة قال الله تعالى في داود عليه الصلاة والسلام : وعلمناه صنعة لبوس لكم ، وقال لنوح عليه الصلاة والسلام : واصنع الفلك بأعيننا ، ولا شك أن الحاجة إلى الغزل والخياطة والبناء وما يجرى مجراها أشد من الحاجة إلى الدرع وتوقيفها على استخراجها بالتجربة خطر هظيم ، فوجب بعثة الأنبياء لتعلمها .

وثاني عشرها: لا بد في المعيشة من علم الأحكام والسياسة فلا بد من البعثة ليعلمها ، ولهذا قال تعالى لنبيه
« خذ الدفء وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » وقال تعالى « إن الله يأمر بالعدل والإحسان » وقال تعالى
« وفي رحمة من الله لنت لهم » وقوله « وإذك لعل خلق عظيم » فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه .
وأما شبهة اليهود فالجواب عنها أن الله تعالى بين أن شريعته مؤقتة بزمانها لإجمالها ولم يبين كية الوقت .
قوله : لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف أصل الدين بالتواتر .

قلت : لم لا يجوز أن يكون توفر الدواعي على نقل الأصل أتم من توفره على نقل السكيفية ، فلا جرم
كان أحد التوأمين أقوى من الآخر .

والجواب عن أخراهما : أن بلوغ رواية هذا الخبر إلى حد التواتر في جميع الأعصار غير معلوم لنا وإذا كان
كذلك لا جرم لم يحصل العلم بهذا الخبر (١) .

(مسألة : في حصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام)

(١) أقول: شبهة البراهمة أن الرسل إما أن يجيئوا بما يوافق العقول أو بما يخالفها وما يخالف العقول غير
مقبول فلا فائدة في مجيئهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة فيه إليهم فإذا لا فائدة في مجيئهم .

وجوابهم أن كل ما يوافق العقول لا يتخلو إما أن تستقل العقول بإدراكه وإما أن لا تستقل والحاجة
إليهم في القسم الثاني ، وأيضا ما يخالف العقول يقع على قسمين أحدهما تقتضي العقول نقيضه ، والثاني مالا
تقتضيه ولا تقتضي نقيضه ، ومن الثاني ما يمكن أن نكون محتاجين إلى معرفته في العاجل والآجل وهم
يعرفوننا ذلك .

وأما شبهة الأولى لليهود لجوابها : أن ظاهر لفظ التوراة الحكم بالآبدي في قوله « تمسكوا بالسبت أبدا ، وذلك
لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة ، لأن التآبيد قد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة ، فإن في التوراة ،
أن الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك « إني جعلتك كل دابة مأكل لك ولذريتك وأطلقت ذلك اسم
كنيات العشب أبدا ما خلا الدم فلا تأكلوه » ثم أنه حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان وهذا نسخ ظاهر
وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى ، ومن السفر الثاني من التوراة « قربوا إلى كل يوم خروفين غدوة وخروف
هشية بين العارب قربانا دائما لأحقابكم » ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم وقال في موضع « كل عبد خدم ست سنين
يفرض عليه العتق فإن لم يقبل ثقب لإذنه ويستخدم أبدا » وقال في موضع آخر : « يستخدم خمسين سنة ثم
ينعتق في تلك السنة » وأمثال هذه كثيرة يقف عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة .

وأما شبهتهم الثانية وهي القول بأن موسى عليه السلام أخبر أن شرعه لا يرتفع إلى يوم القيامة فذلك غير
مسلم لأن موسى عليه السلام ما أخبر عن المآد والقيام في التوراة وإنما أخبر بهما الأنبياء . الذين كانوا بعده ،
والقول بانتشار اليهود في شرق الأرض وغربها باطل ، لأنهم كانوا مجتمعين في الشام إلى أن قتل بختنصر أكثرهم
ولم يصل إلى العجم منهم أحد قبل ما بعث بختنصر أو من قام مقامه جماعة من أسراهم إلى أصفهان فبنوا بها ←

المدينة المعروفة باليهودية، ولو كانوا بعد مختصر بحيث يحتب التواتر في نقلهم لما صار في التوراة ثلاث نسخ مختلفة لإحداها التي في أيدي اليهود القرايين والرومانيين، والثانية التي في أيدي السامرة، والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي اتفق عليها سبعون حبراً من أحبارهم وهي في أيدي النصارى، والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التواريخ والشرعيات مشهور، وإذا لم يبق لهم نقل التوراة التي هي أساس دينهم بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بأن شرعه يبق إلى يوم القيامة وتواتر النصارى أيضاً قريب من ذلك إلا أن تواتر اليهود انقطع في الواسطة وتواترهم في المبدأ فإن الذين آمنوا بعتسى في زمانه كانوا قليل العدد ولذلك صار لإيجابهم أربع نسخ. نسخة متى ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة مرقس، وذلك لأن كل واحد من الحواريين نقله على وجهه وأكثر تحريفاتهم لأحكام التوراة كإباحة لحم الخنزير وجواز ترك الحنّان والغسل مروي عن الحواريين لاعتنى عيسى عليه السلام.

وقوله في الجواب على المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه في المعجز على الله تعالى بأن ذلك لا يجب إذا فإن له احتمالات، والاستدلال بنزول المتشابهات غير وارد عليهم، لأنهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكفرون به في الدين، والمتشابهات ليس من ذلك القبيل، لأن الوقف على قوله «وما يعلم تأويله إلا الله»، لا يضر في الأمور الدينية بالاتفاق، وتمكين الكفرة من المسلمين وعدم إجابة دعوات أهل الحق وإجابته لأهل الباطل فليس مما يضر بأمر الدين ونفاذها لا يتدفع فيها.

وقوله: تجوز الشيء لا ينافي النفع بعدمه فكما قال، إذا لم يكن العدم واجباً وأما فوائد البقية التي عدها فنقول ضرورة وجود الأنبياء لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقة والأخلاق العاضلة والأفعال المحمودة السافعة لهم إلى عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع بإجتماعهم على الخير والفضيلة وتساعدتهم في الأمور الدينية وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصلاح وباقي الوجوه التي عدها فليعضها زيادة في المنفعة وبعضها مما لا فائدة في إيرادها، فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ما تعلموا الطب ولا طبائع الحشائش ولا طبائع درجات الفلك ولا رصد عطارده ولا أكثر الصناعات.

وأما الوجه السادس فأخوذ من الحكمة فطريتهم في إثبات النبوة أنهم يقولون الإنسان دنى بالطبع يعنون به أن الشخص الواحد لا يمكنه أن يحصل أسباب معاشه وحده فإنه يحتاج إلى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذي يحفظه من الحر والبرد والمساكن الموافقة في الفصول المختلفة والأسلحة التي يتحفظ بها من السباع والأعداء وكل ذلك غير حاصل في أصل الوجود بل كلها مما يحصل بالصناعات، والإنسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعاً بل هو مضطر إلى معاونة بني جنسه في ذلك حتى يقوم كل واحد لشيء من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش، وهذا معنى التمدن ولا بد فيما بينهم من معاملات ومعاوضات، وإذا كانوا مجولين على الشهوة والغضب فلا بد من قانون بينهم مبنى على العدل والإنصاف حتى لا يحيف بعضهم على بعض ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصية في ذلك البعض وإلا لما قبله الباقون ولك الخصومية يجب أن تسكون من عند خالقهم حتى يتقادوا لذلك فالأقرب بها هو النبي، ولا بد له من أن يهدى الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقينا أو تقليداً والإقرار بنبوة ذلك النبي، وأن يضع بينهم قوانين في معاملاتهم وفي (٢٨ - محصل)

القاتلون بالعصمة منهم من زعم أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي ، ومنهم من زعم أنه يكون متمسكاً منه والأولون منهم من زعم أن المعصوم هو المختص في بدنه أو في نفسه بخاتمة تقتضي امتناع إعدامه على المعاصي ، ومنهم من ساند على كونه مساوياً لغيره في الخواص البدنية لكن فسر العصمة بالقدرة على الطاعة وهو قول أبي الحسن الأشعري ، والذين لم يسلبوا الاختيار فسروها بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد ، وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حد الإلجام ، وهؤلاء اجتجوا على فساد قول الأولين من العقل بأن الأمر لو كان كما قالوه لما استحق المعصوم على عصمته مدحا ، وبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب .

ومن النقل قوله تعالى « إنما أنا بشر مثلكم » « ولا تجعل مع الله إلهاً آخر » « ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم » وقوله « وما أبرئ نفسي »

ثم إن هؤلاء زعموا أن أسباب العصمة أمور أربعة .

أحدها : أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملكة مائة من الفجور ، والفرق بين الفعل والملكة معلوم .

وثانيها : أن يحصل له العلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات .

وثالثها : تأكيد تلك العلوم بقنايع الوحي والبيان من الله تعالى .

ورابعها : أنه متى صدر عنه أمر من الأمور من باب ترك الأولى أو الانسيان لم يترك مبعلا بل يعاتب وينبه عليه ويضيق الأمر فيه عليه ، فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان الشخص معذوما عن المعاصي لا محالة لأن ملكة الدقة إذا حصلت في جوهر النفس أتم انضمام إليه العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معيناً له على مقتضى الملكة النفسانية ثم الوحي يصير متعباً لذلك ثم خوف المؤاخظة على القدر النليل يكون تأكيداً لذلك الاستراز فيحصل من اجتماع هذه الأمور تأكيد حقيقة العصمة (١)

سياسة من يخرج عن مصالح التمارن وأن يفرض عليهم العبادات لئلا تفسد عقائدهم في خالفهم ونبيهم ، وأن يعدهم ويوعدهم في الآخرة لتكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يخونوا ويذهبوا مذاهب أهل النفاق ؛ وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما في نفس الأمر حتى يقون به ويعملون بحسبه ، وهذه الضرورات لنوع الإنسان أهم من خلق الأشفار والحاجين لوقاية العير ، ومن تدرى في الأظفار على لحوم الأصابع وغير ذلك مما يشبه فالمدبر للنوع الذي يسوقه من النقصان إلى السكال لا بد وأن يبعث الأنبياء ويهد الشرائع كما هو موجود في العالم لتحصيل النظام ويتدبر الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى السكال الذي خلقوا لأجله .

(١) أقول : في كون أسباب العصمة مشتملة على هذه الأربعة ، لأنهم جعلوا الوحي أحد أسبابها ، وكثير من الأمة يقولون بعصمة الملائكة والأئمة وبعصمة حواء ومريم وفاطمة ولم يقولوا بالوحي إليهم والتجقيق يقتضي أن لا تكون العصمة لأجل الطمع في السعادة والخوف من المعصية ، لأن ذلك يقتضي أن لا تكون العصمة مقتضى طبع صاحبها بل تكون بالتألف ، والأجود أن يقال إن الله تعالى يفعل في حق صاحبها لطفاً لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك هذا على رأي المنزلة ، ويقال إنها ملكة لا يصدر ←

ثم اتفقت الامة على كون الانبياء معصومين عن الكفر إلا الغشبية من الخوارج ، فإنهم واعتقدوا أن كل ما يطلق عليه اسم العصيا ، فهو كفر ، ثم لأنهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم ، ويدل على فساد أنه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجبا لقوله « فاتبعوه » وفساد ذلك يدل على فساد قولهم .

ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه جوز إظهار الكفر على سبيل التقية ، واحتجوا عليه بأن إظهار الإسلام إذا كان مفعليا إلى التمل كان إظهاره إلقاء النفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا أيضا باطل ، لأنه يفضى إلى خفاء الدين بالكلية ، ولأنه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به مبدأ ظهور الدعوة ، لأن الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكلية منكرين له ، وكان يلزم أن لا يجوز لاحد من الانبياء إظهار الدعوة ، ولأن الخوف الشديد كان حاصلا لإبراهيم عليه السلام في زمان نمرود ولم يرض عليه السلام في زمان فرعون مع أنهما لم يمتنعوا عن الدعوة .

ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا إظهاره لكنهم جوزوا الكبار عليهم ، والا كثرون لم يقولوا به لوجوه .

الأول : لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز ، بيان الملازمة أن درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش ، ألا يرى إلى قوله تعالى « يا أيها النبي من يأتي منك بفاحشة مبيتة يضاعف لها العذاب » برجم وغيره وكان حد العبد نصف حد الحر ، وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالا من الامة فبالإجماع (١) .

الثاني : أن بتقدير إقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى : « وإن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ، لكنه مقبول الشهادة ، وإلا لكان أدنى حالا من عدول الامة .
الثالث : أن بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها ولم يكن إيدأؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى « وإن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله » .

والرابع : لو أتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به فيها كقوله تعالى « فاتبعوني » فيفضى إلى الجمع بين الوجوب والحرمة وهو محال (٢) .

وأما الذين لم يجوزوا الكبار منهم فقد اختلفوا في الصغائر وإن اتفق الاكثرون منهم على أنه لا يجوز منهم

→ عن صاحبها معها المعاصي وهذا على رأى الحكماء .

(١) أقول : لو قال الانبياء عليهم الصلاة والسلام أكثر علما بقبح النواحيش وأوفر إقبالا على الأمور الإلهية فيكون صدور الذنب عنهم أفحش لكان أقرب والمحضن يرمم لا لشرفه بل لاستغناؤه عن الزنا بخلاف غيره .

(٢) أقول : هذا الدليل لا يختص بالكبيرة فإنه في الصغيرة أيضا قائم .

الإقدام على المعصية مقيدا سواء كانت صغيرة أو كبيرة ، بل يجوز صدورها منهم على أحد وجوه ثلاثة أحدها السهو والنسيان ، والثاني ترك الأولى ، والثالث اشتباه المنهى بالمباح (١) .

واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه المعصية ، أما الفضيائية من الخوارج فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه أنه يكفر ، ومنهم من لم يجوز ذلك أسكنه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة ، وهو قول ابن فورك لكنه زعم أن هذا الجائز لم يقع ، ومن الحشوية من زعم أن الرسول عليه السلام كان كافرا قبل البعثة لقوله ووجدك ضالا فهدى ، ولقوله وما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان . واتفق المحصلون على فساد ذلك ، ومن الناس من طرد هذا الحكم في الأئمة ، وقال : كما لا يجوز كون الرسول كافرا قبل البعثة لا يجوز أيضاً أن يكون الإمام كافرا قبل الإمامة ، ولذلك يقدحون في إمامة الشيخين ، فأما أنه هل يجوز فعل الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة فلا كثرون من أهل السنة جوزوا ذلك مستدلين بأفعال إخوة يوسف ، ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنوتهم ، ثم الذين جوزوا ذلك قالوا منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة ، لكنهم إنما جوزوا ذلك على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه ويسترحلهم فيما بين الخلق بالصلاح ، فأما لو أصروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز ، لأن المقصود من بعثتهم يفرت على ذلك للتقدير .

وأما أنه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبمعدا .

فالروافض أوجبوا ذلك ومن هدام جوزوا ذلك ، لكن اختلفوا في كيفيةها أما النظام والاصم وجعفر بن بشر يقولون إنه حال السهو مكلف ، وهو غير جائز لأنه تكليف ما لا يطاق ، أولا يبقى مكلفا وحينئذ لا يكون ذلك معصية ، أو يقولوا إنما عوتبوا على ترك التحفظ من النسيان وهو قول أهل السنة والجماعة . ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك الأولى .

لا يقال : لو كان ترك الأفضل سببا لاستحقاق العقاب لعوتبوا أبدا لاذلا عبادة إلا وفوقها عبادة لاستحقاق العقاب على المباحات .

لأننا نقول : استحقاق العقاب على ترك الأفضل إنما يتوجه إذا لزم منه فوات مصلحة أو حصول مضرة لا يمكن احتمالها وفي الاعتذار عن قصة آدم عليه الصلاة والسلام منهم من زعم أن قوله تعالى « فعصى آدم ربه فغوى » أى عصى أولاد آدم كما في قوله « وأسأل القرية » ومنهم من سلم أن المراد آدم ، ثم زعم ابن فورك أن ذلك كان قبل الرسالة ، ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ، ثم زعم الاصم أنه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى « ففسى » الاعتراض عليه أن إبليس ذكر لآدم وقت الوسوسة أمر النهى فقال « ما نها كما ربكنا عن هذه الشجرة » ومع هذا التذكير امتنع حصول النسيان ، وأيضا أنه تعالى عاتبه على ذلك في قوله « ألم أنهكما عن تلكا الشجرة » فأدم وحواء اعترفا بالذلة فقالا « ربنا ظلمنا أنفسنا » والله تعالى قبل توبتهما فقال « فتاب عليه » وكل ذلك ينساق إلى النسيان .

(١) أقول : ترك الأولى لا على سبيل العقوبة بل على سبيل الحث على فعل الأولى ، وأيضا اشتباه المنهى بالمباح لا يجوز عليهم لأنه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز عنها ، وأيضا يجب الافتداء بهم لقوله تعالى « ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم » والذي يشبهه عليه المنهى بالمباح كيف يقتدى به .

ومنهم من سلم أن آدم كان متذكراً لله ، لكنه أقدم على التناول بالتأويل وهو من وجوه .
أحدهما : ذهب النظام إن آدم فهم من قوله « ولا تقربا هذه الشجرة ، الشخص وكان المراد النوع وكلمة « هذا »
كما تكون إشارة إلى الشخص قد تكون إشارة إلى النوع لقوله ﷺ « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به » ،
وزعم آخرون أن النهى وإن كان ظاهراً في التحريم ولكنه ليس نصافيه ، فصرفه عن الظاهر لدليل هذه ^(١) .

(مسألة : الكرامات عندنا جائزة خلافاً للبعثرة والاستاذ أبي إسحاق منا)

لنا القسك بقصة مريم وآصف ثم تميز الكرامة عن المعجزة بتحدى النبوة ^(٢) .

(مسألة : الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا خلافاً للبعثرة والفاضل منا والفلاسفة)

لنا قوله تعالى « إن الله اصطفى آدم ونوحاً ، وسواء أجرناهم على العموم أو حملناه على عالمي ذلك الزمان
كما في قوله تعالى « وإني فضلناكم على العالمين » ، فالمقصود حاصل ، ولأن البشر يعرفون الله ويحبونه مع كثرة
الصوارف من السوء والغضب والموانع الداخلة والمخالفة وليس للملائكة من ذلك فتكون طاعة البشر
أشقى فيكون أفضل لقوله ﷺ « أفضل العبادات أحزها ، أي أشقىها ^(٣) .

أما الفلاسفة فقد احتجوا على أن الملك أفضل بوجوه .

أحدها أن الروحانيات بسائط والجسمانيات مركبات والبسائط أشرف من المركبات .

وثانيها : الروحانيات مطهرة على الشهوة والغضب الذي هو منشأ الأخلاق الذميمة والجسمانيات غير خالية عنها .

وثالثها : الروحانيات عورة مجردة كالاتها ظاهرة بالفعل والنفوس البشرية مادية إما بجواهرها عند من يجعل
النفس مزاجاً أو في أفعالها عند من يجعلها مجردة ، وعلى التقديرين فهي بالقوة وما بالفعل التام أشرف بما بالقوة .

ورابعها : الروحانيات صورة مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات محضة وخيرات محضة

(١) أقول : يؤكد قول من يقول : المراد من قوله تعالى « وعصى آدم » وعصى أولاد آدم قوله تعالى في
قصة آدم عليه السلام « فلما آتاهما صالحاً جملته شركاه فيما آتاهما ، وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء إنما أشرك
أولادهما » ومن يقول لمبليس ذكر آدم ومع هذا التذكر يمتنع النسيان .

الجواب : يجوز أن يكون وقت التذكر غير وقت النسيان وإلا فلا وجه لقوله تعالى « فنبى » وهذا النهى
يجوز أن يكون نهى الكرامة لأنهى التحريم ، وبالجملة إذا تعارضت الدلائل فلا خلاص إلا بالتأويل أو التوقف .

(٢) أقول : لنسكت أن يقول ذلك محمول على معجزات عيسى وسليمان عليهما الصلاة والسلام أما عيسى
فعلى سبيل الإيهام ، وأما في سليمان فقد كان على سبيل التحدى مع بلقيس يعنى بعض أتباعه يقتدرون على
هذا فهل يقتدرون أنتم عليه بدليل أنها أسلمت بعد مشاهدة معجزاته .

(٣) أقول : لقائل أن يقول يريد بالفضل كثرة العلم أو القربة إلى الله تعالى أو غير ذلك ، فإن أردت به
كمال العلم فغير مسلم لأن علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية ، وإن أردت به القربة فالملائكة
أقرب لأنهم غير محاجين إلى وسائط بينهم وبين خالقهم والأنبياء محتاجون إلى وساطتهم .

والجسمانيات مركبة من مادة وصورة والمادة منبع الشر والعدم والخير أفضل من الشر .

وخامسها : الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات كثيفة وسفلية .

وسادسها : الروحانيات فـ: لمت الجسمانيات لقوى اللم والعمل ، أما اللم فلاحاطتها بالأمور الغائبة عنا واطلاعهم على مستقبل الاحوال الجارية علينا ، ولأن علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية وعلومهم نظرية أمينة عن الغلط وعلوم الجسمانيات كسبية متعرضة للغلط ، وأما العمل فليسكونهم عاكفين على العبادة ويسبحون الليل والنهار ولا يفترون والجسمانيات ليست كذلك .

وسابعها : الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الأجسام كالسحاب والزلازل القوية من غير أن يعرض لها فتور وكلال بخلاف الجسمانيات .

وثامنها : الروحانيات اختياراتها متوجهة إلى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختياراتها غير جازمة بل مترددة بين جهمق السفالة والعلو .

وتاسعها : الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية والجسمانيات مختصة بهذه الهياكل الفاسدة ولشبهه ، الأرواح لشبه الهياكل ، فلما كانت الهياكل السماوية أشرف كانت الأرواح السماوية أشرف .

وعاشرها : الأرواح الفلكية متصرفة في هذا العالم ، فإنها هي المدبرات أمرا وهي المبدأ والمعاد وهما أشرف من ذى المبدأ وذى المعاد ، فالروحانيات أشرف (١) .

أما المسلمون فقد اتجهوا على التفضيل بقوله تعالى « مانها كما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين » ، وقوله « إن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون » ، وقوله « ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم » . والجواب عن شبهة الفلاسفة مبنى على إبطال أصولهم وقد تقدم ذلك عن التمسك بالآيات المذكورة في

(١) أقول : في هذا الكلام خبط كثير .

أما قوله النسيط أشرف من المركب فيقتضى أن تكون العناصر أشرف من الناس حتى من الأنبياء فإن أجسادهم مركبة من العناصر .

وقوله الروحانيات معطرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية عنها فيقال له إن أردت بالروحانيات المعارف فالنفس البشرية مفارقة وهي ملازمة بالشهوة والغضب والأجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها .

وقوله : الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة وصورة ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة .

وقوله : الروحانيات نورانية علوية لطيفة وصفها بأوصاف الأجسام ، فإن النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف لا يكون إلا جسماً إلا أن يريد بهذه الصفات غير ماهي دالة عليها وقوله في تفصيل علم الروحانيات بإحاطتهم بالأمور الغائبة عنها مستدرك لأن الغيبة والحضور لا يكون في غير الأجسام ، وقوله —

القسم الثاني في المعاد

(مسألة : اختلف أهل العالم فيه)

فأطبق المسلمون على المعاد البدن والعلاسة على المعاد النفساني ، وجمع من المسلمين والبصاري عليهما وجمع من الدهرية على تفهيمهما ، وتوقف جالينوس في الشكل .

أما المائلون بالمعاد البدن منهم من زعم أن الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من زعم أنه يفرق الأجزاء ثم يجمعها والشكلام فيه يتفرع على مسائل .

(مسألة : الذي يشير إليه كل إنسان بقوله أنا إما أن يكون جسما أو جسمانيا أو لا جسما ولا جسمانيا أو مركبا عن هذه الأقسام تركبا ثنائيا أو ثلاثيا)

أما المتكلمون فقد زعموا أنه جسم ثم الجمهور منهم يقولون إنه هذه البنية المحسوسة وهذا ضعيف . أما قوله هذه البنية لأنها دائما في التغير ومنقلة من الصغير إلى الكبير ومن الذبول إلى السمن مع أن كل واحد يعلم أن هويته باقية في الأحوال كلها .

إلى اطلاعهم على مستقبل أحوالنا يناقض قوله ، لأن علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية يقتضي أنها لا تعلم إلا لله لأنها ليست بفاعلة لإياه ولا يعلم السافل منها ما هو أعلى درجة منه ، وأما عكوفهم على العبادة فمن شأن النفوس السماوية عندهم التي تحرك أجسامها تقربا إلى مبادئها .

وقوله: الروحانيات تقوى على تصريف السحاب والزلازل فهنا أخرج العقول عن الروحانيات لأنها لا تباشر الأجسام والرياح والابخرة التي تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولا نفوس .

وفي قوله الجسمانيات اختياراتها غير جازمة أخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وفي قوله الروحانيات مختصة بالهيكل العلوية والجسمانيات بالهيكل القاسدة أخرج العقول عن الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية ، وقوله الأرواح الفلكية هي المدبرات أمرا خاص بالنفوس السماوية وخرج العقول عن الروحانيات .

وقوله: هي المبدأ والمعاد لا يقول به أحد فإن الفلاسفة يقولون إن المبدأ من الله والمعاد إليه لا من النفوس وإليه ، أما الأول فظهر ، وأما الثاني فلأن كمال النفوس الإنسانية وغاية سعيها معرفة الله والتوجه بالكلية إليه وهو المراد من العود إليه .

(١) أقول : لو دلت الآية الأولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليس لكنها ما دلت على تفضيل عليهما بعد الابتلاء ، وفي الآية الثانية نفي الاستكفاف عن الملائكة لا يدل على تفهيمهم على المسيح ، بل إنما ذكروهم بعد المسيح الذي قتل البصاري لأنه ابن الله لهول الممركين أنهم بذات الرحمن ، والآية الثالثة تدل على تخيل النساء أن جمل الملك يكون أكثر من جمال البشر لا على تفضيل الملك على البشر .

وأما قوله المحسوسة فضحيف أيضا لأن المحسوس هو اللون والشكل القائمان بسطحه الظاهر والإلسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون وإلا لكانت الأجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويته ومنهم من زعم أنها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى منتهاه (١) .

ثم اختلفوا فزعم ابن الراوندى أنه جزء لا يتجزأ في القلب ، وزعم النظام أنه أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء والأطباء زعموا أنه الروح اللطيفة في الجانب الأيسر من القلب ، ومنهم من جعل الروح الدماغى ، ومنهم من جعل الأخلط الأربعة أو الدم خاصة ، وأما الذين قالوا إنه جسمانى منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الأخلط ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليفات أجزائه ، ومنهم من جعله عبارة عن الحياة .

أما الذين قالوا إنه غير جسم وهم الفلاسفة ومن المعتزلة معمر ومنا الإمام الغزالى ، والحجة القوية لمثبتها من وجهين .

الأول : أن العلم بالله تعالى غير منقسم إذ لو انقسم لكان إما أن يكون كل واحد من أجزائه علما أولا يسكون ، فإن كان علما فيما أن يكون هلما بكل ذلك المعلوم فيسكون الجزء مساويا للشكل هذا خلف ، وإن لم يسكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى هذا خلف ، وإن حصلت هيئة زائدة فإن انقسمت عاد للتقسيم وإلا لحصل المقصود ، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله منقسما لأن الحال في المنقسم منقسم وكل متجزئ منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد ، فمحله العلم بالله تعالى غير متجزئ ولا حال فيه .

وجوابه : أما بينا لإثبات الجوهر الفرد .

ثم إن قوله : الحال في المنقسم منقسم باطل بالنقطة والوحدة والإضافة والوجود .

الثانى : أن محل العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانية إن كان هو البدن فيما أن يكون محلهما جزءا واحدا من البدن أو أكثر من واحد والأول محال .

أما أولا : فلاستحالة الجزء الذى لا يتجزأ .

وأما ثانيا : فلأنه يلزم أن يكون ما عدا ذلك الجزء هيتا جمادا وهو مكابرة .

وأما الثانى : فإما أن يكون جميع الأجزاء موصوفية بعلم واحد وقدرة واحدة فيسكون العرض الواحد حالا في الحال الكثيرة وهو محال ، أو يكون القائم بكل واحد منها علما على حدة وقدرة على حدة فلا يكون

(٢) أقول : يريدون بهذه الثلاثة الأجزاء الأصلية من البدن التى لا يمكن أن تقوم الحياة بأقل منها كالأجزاء التى تريد وتنقص في الأحوال والمحسوسة التى من شأن تلك الأجزاء أن يحس بها لا أنها محسوسة بالفعل والأجزاء الداخلة تحس بالانزعاج ، وإن لم تكن محسوسة في حال الحياة وهى غير الشكل واللون وكل المرامين واحد .

الإنسان الواحد عالما واحدا بل علماء لكنه باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لأشياء..
جوابه : أنه منقوض على مذهب أبي علي بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والسهو والغضب ، وبقية أدلتهم مع
الجواب المذكور في كتبنا الحكمية (١) .

حجة الثقات أن المدركة للجزئيات هو البدن فالمدرك للكلية هو البدن ، بيان الأول أنا نعلم بالضرورة
أنا نحس الحرارة بأصبعنا إذا لمسنا النار وإنكاره مكابرة .
بيان الثاني من وجهين .

الأول : أنا إذا أحسنا الحرارة الجزئية أمكننا حمل الحرارة الكلية عليها والحامل للكل على الجزئى مدرك
لهما ضرورة أن التصديق مسبوق بالتصور ، وإذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكلية هو
البدن ، إلا أن يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس لهما معا ، لكنه باطل ، لأنه يكون حينئذ الإنسان
مدركا للجزئيات مرتين .

الثاني : أن الماهية التي عرضت لها أنها كلية جزء من الجزئى لأن الإنسان جزء من هذا الإنسان ، ومن أدرك
المركب فقد أدرك المفرد ، ومن أدرك هذا الإنسان فقد أدرك الإنسان لا محالة ، والإنسان كلى ، ولا يندفع
هذا إلا بأن يقال المدرك من هذا الإنسان ليس المركب بل أحد قيديه وهو كونه هذا لكنه باطل .

أما أولا : فلأننا دللنا على أن التعيين لا يجوز أن يكون وصفا وجوديا زائدا وإلا لزم التسلسل ، وإذا لم يكن
التعيين وجوديا استحال أن يكون متعلق الإبصار .

وأما ثانيا : فلأن متعلق الحس إن كان مجرد التعيين ومجرد التعيين أمر واحد في جميع المعينات فما هو متعلق
الحس من المعينات أمر واحد في الكل فوجب أن لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الإبصار ، وكذب التالي

(١) حججهم الأولى مبنية على أن العلم بالشئ صورة مساوية للشئ حالة في العالم ، فإن كان حله حوله
السريان انقسم بانقسام محله ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشئ الواحد من حيث إنه واحد منقسما
فإذا يجب أن يكون محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فإنها عندهم غير سارية ولا بالوحدة
والإضافة لأنهما عقليان ولا بالوجود لا امتناع حله في شئ غير موجود ، والذي قال في أجزاء العالم بالشئ
فالحق أنها يمكن أن تكون علوما لا بذلك الشئ كالجنس والفصل والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركيبها
يقوم بهما وهما يقومان بالعالم ، ولا يلزم من عدم انقسامهما انقسام محليهما فإن حكمهما حكم الوحدة
القائمة بكل كثرة .

وأما في الحجة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائمين بجزء من البدن كون باقي الأجزاء مبنية بل يلزم
أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة والإلزام بكون العرض الواحد حالا في الحال الكثيرة غير وارد
عليهم ، لأنهم يجوزون ذلك ، وأبو علي يقول يكون كل حس قوة حالة في عضو يمكن قسمته إلى أجزاء
كثيرة وكذلك القدرة ، ولكن الإحساس واستعمال القدرة يكون للنفس خاصة بواسطتها إما على إثبات النفس
الناطقة فيستدل بالعلم على ما مر وبغيره من الدلائل المذكورة في كتبه .

يدل على كذب المقدم، ولذا كرر الآن بعض أحوال النفس^(١).

(مألة : مذهب أرسطاطاليس وأتباعه أن النفوس البشرية متحدة بالنوع)

واحتجوا بأنها لو اختلفت بالمساهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة ، لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وكل مركب جسم فافس جسم .

الاعتراض : لم لا يجوز أن يقال كونها نفوسا بشرية معناه أنها مدبرة للأبدان البشرية ، وكونها مدبرة من عوارضها فلم لا يجوز أن يقال إنها مختلفة بتمام المساهية مشتركة في العوارض وذلك غير ممتنع كما أن السدين فإنهما مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد ، سلنا . لكن لم قلت إن كل مركب جسم بل مذهبكم أن الجسم مركب من الهوى والصورة لكن الموجبة السكالية لا تنعكس كنفسها ، وكيف وعندهم الجوهر جنس النفوس والعقول ، وكل ما دخل تحت الجنس كانت ماهيته مركبة من الجنس والفصل^(٢) .

ومنهم من زعم أنها مختلفة بالمساهمات واحتجوا بأنها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلاهة ، وليس ذلك من توابع المزاج ، لأن الإنسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس ، وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ، ولا من الأسباب الخارجية لأنها قد تكون بحيث يقتضى خلقا والحاصل ضده ، فقلنا أنه من لوازم النفس ، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف اللزومات ، وهذه الحجة إقناعية^(٣) .

(مسألة : زعم أرسطاطاليس وأتباعه أنها حادثة خلافا لأفلاطون ومن قبله)

حجة القائلين بالحدوث بأنها لو كانت أزلية لكانت إما أن تكون واحدة أو كثيرة ، فإن كانت واحدة

(١) أقول : إنه ذكر في مواضع أن القائلين بالنفس يقولون بأن مدرك الجزئيات غير مدرك الكلليات ، وذلك افتراء على القائلين بالنفس والحجة مبينة على ذلك ، ومذهبهم أن مدركهما شيء واحد هو النفس لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات ، وتدرك الكلليات والجزئيات المفارقة بذاتها ، وليس البدن بافتراده مدركا لشيء منهما وتتمام كلامه في هذا الحجة خبط لا فائدة فيه ولا هو بوارد على أحد من العقلاء .

(٢) أقول : حجتهم على أن النفوس البشرية متحدة بالنوع أن الحد الواحد يشتملها وهذا كاف وأما أن كل مركب جسم فإن أرادوا به التركيب العقلي فليس كذلك فإن المركب من الجنس والفصل لا يكون بجسمائكما ذكره وإن أرادوا به التركيب من الجوهر لحق لأن المركب من الجواهر لا يكون جسما بسيطا كالعناصر أو مركبا كالمعادن والنبات والحيوان ، والمركب من الأعراض كالحلية المركبة من اللون والشكل أيضا لا تكون جسما .

(٣) أقول : هذه الحجة مما أورده أبو البركات وغيره من المتقدمين أيضا من ذهب إليه وهي ضعيفة لأن الملزمات وإن اختلفت ليست هي النفس وحده بل النفس والعوارض المختلفة ، ولما كانت النفوس مشتملة على حد واحد كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت ، والتي لم تذكر ، وبمجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفا لا يلزم منه أن يكون كل جزء أيضا مختلفا فهذه الحجة مغالطية لا إقناعية .

فعند التعلق بالأبدان إن بقيت واحدة فكل ما عليه واحد عليه كل واحد وبالعكس هذا خلط أو لا تبقى واحدة فقد انقسم وذلك محال ، لأن الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت السكرية حاصلة قبل حصولها هذا خلاف ، وإن قلنا إنهما كانتا حاصلتين وقد حدثتا الآن فهما إن النفس قد حدثتا الآن ، والنفس التي كانت موجودة قبل قد عدت ، وأما إن كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بأمر وهو إما الذاتية أو لوازمها وهما محالان لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع ، وإن لم تتحد كلها بالنوع فلا أقل من أن يحصل من كل نوع شخصان ، وأما العوارض فهو محال لأن الاختلاف بالعوارض إنما يتحقق عند تغير المادة وقبل البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض .

الاعتراض: لا نسلم أنه يوجد نفسان من نوع واحد وبإياه ما مر .

سلبنا لكن لم قلتم إن الامتياز لا بد وأن يكون زائدا وبإياه ما مر .

سلبنا لكن لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض .

قوله : قبل هذا البدن لا مادة . قلنا لا نسلم فلم لا يجوز أن تكون قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر فانقلبت منه إلى هذا على سبيل التناسخ^(١) .

(مسألة : للقائلون بحدوث النفس اتفقوا في فساد التناسخ لوجوه)

أحدها : أنا قد دللنا على حدوث النفس فيكون حدوثها عن مبدأها القديم موقوفاً على حدوث شرط ، وإلا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك وذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن ، فإذا حدث الاستعداد البدني علة فيضان النفس عن مبدأها القديم ، فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وأن يستعد لتقبل نفس أخرى ابتداءً فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو محال ، لأن كل واحد يهد ذاته شيئاً واحداً لا شيئين .

الاعتراض: هذه الحجة مبنية على حدوث النفس ودليلكم في حدوث النفس مبنى على فساد التناسخ على ما لاح الحال فيه فيكون دوراً .

سلبنا أنه لا دور لكن لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة بالمساهية والبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعداً لغيره .

سلبنا التساوى لكن لا بد من التباين في الهوية وما به التباين غير مشترك فيه فلم يلزم من كون البدن الخصوص مستعداً لنفس الموصوف بهذه الخصوصية كونه مستعداً للنفس الأخرى .

(١) أقول الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها بالأمور المختلفة كالمواد وغيرها من حيث هي متحدة بالنوع وامتناع تعلق الأمور المختلفة بها وهي متساوية في ذاتها من غير أولوية وترجع في البعض دون البعض وحينئذ يمتنع تكررها أصلاً ، فإذا هذه الحجة قطعية من غير احتياج إلى إبطال التناسخ .

سلمنا حصول المساواة فلم لا يجوز تعلق النفس بالبدن .

قوله : لأن كل واحد يجد نفسه شيئاً واحداً قلنا الذى يدرك من نفسى هو نفسى وكل نفس يجد نفسها نفساً واحدة لا غير فلم يلزم محذور^(١) وثانها لو كانت هويتنا موجودة قبل بدتنا فى بدن آخر لتذكرنا تلك الحالة . والاعتراض لم لا يجوز أن يكون تذكر أحوال كل بدن موقوفاً على التعلق بذلك البدن .

وثالثها : أنه لو صح التناسخ لكان إما أن يكون واجباً فيلزم أن يكرن عدد الهالكين مثل عدد المحدثين ، أو جائزاً وهو محال ، لأنه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين التمليقين ، وضعف هذه الحجة لا يخفى^(٢) .

(مسألة : اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح (*))

واحتجوا بأن العدم لو صح عليها لكان إمكان العدم مقدماً لاحالة على العدم ، وذلك الإمكان يستدعى محلاً ، ويجب أن يكون المحل باقياً عند ذلك العدم ، لأن القابل واجب الحصول عند المقبول والشيء لا يبقى عند عدمه ، فإذا كل ما يصح عليه العدم فله مادة ، فلو صح العدم على النفس لسكانت مركبة من المادة والصورة لكن ذلك باطل لما بينا أنها ليست بجسم ، ولأننا على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادى لم يكن قابلاً للعدم ، وإلا لاقتصر إلى مادة أخرى ولا محالة ينهى إلى مادة له ، فيكرن ذلك الشيء غير قابل للفساد .

والاعتراض لا نسلم أن الإمكان أمر ثبوتى وعلى هذا التقدير لا يستدعى محلاً ، وأيضاً فالنفس حادثة فكونها مسبقة بالإمكان السابق لما لم يوجب كونها مادية ، فذلك إمكان فسادها .

سلمنا أنها لو قبلت العدم لسكانت مادية ، فلم لا يجوز قوله كل مادى جسم .

قلنا : لا نسلم بل مذهبكم أن كل جسم مادى والموجبة السكلية لا تنعكس كتنفسها وكيف وهى تحت جنس الجوهر فتكون مركبة .

قوله : إذا نظرنا إلى الجزء المادى وجب أن يكون باقياً ، هب أنه يجب بقاء مادة النفس لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس ، لأن المركب لا يبقى بقاء أحد أجزائه .

(١) أقول : الدور غير لازم على بيانه واختلاف النفوس بالماهية باطل لما مر والنبان فى الهوية ، وإنما يحصل من جهة البدن وإذا كان البدن مستعداً للنفس المستنسخ والنفس الحادث تغايراً ، وإن لم يكن مستعداً لهما بطل التناسخ وتعلق نفسين ببدن يوجب اختلاف أحواله بأن يحصل المقلبان معاً كالنوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال بالبديهة .

(٢) أقول : الدليل الثانى ليس بصحيح لأن التذكر إنما يكون بحاله ، وإذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكر بحاله ، والدليل الثالث الذى يقتضى تساوى عدد الهالكين والمحدثين على تقدير التناسخ وسجواز التعطيل على تقدير سجوازه جدلى ، لأن القائلين بالتناسخ يقولون التساوى وإن كان مستبعداً فى الأوساط ، وأما الاختيار والاشترار الذين يلقون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل .

(*) أى أن الأرواح لا تنفى .

ونتيجة أنه أن المقصود من إثبات بقاء النفس لإثبات سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير، لأنه على تقدير بقاء مادتها دون ضرورتها لا يمكن القطع ببقاء كالاتها إلا كان توقف إمكان تلك السكالات على حصول الجزء الصوري الثابت (١).

(مسألة : النفس الناطقة مدركة للجزئيات عندما خلافة لأرسطاطاليس وأبي على)

لنا أن ههنا شيئاً يحمل السكلى على الجزئى ، وذلك الشيء مدرك لهما ، والمدرک للسكلى هو النفس فالمدرک للجزئى هو النفس .

احتجوا بأننا إذا تخيلنا مربعا مجزأ بمربعين مبريا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس فى الخارج ، إذ ربما لا يكون ذلك موجودا فى الخارج ، فهو إذا فى الذهن ، فحل أحد الجناحين إن كان محل الثانى استحال حصول

(١) أقول : الفلاسفة يفرقون بين النفوس والأرواح ، فإن النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالأبدان ، والأرواح أجسام مركبة من الأبخرة والأدخنة المرتفعة من الدم المحتبس فى العروق ، والعدم يمنع عندهم على النفس دون الأرواح ، ولا يلزم من احتياج الغالب للمدم إلى المحل كونه مركبا من المادة والسورة إذ لو كان عرضا يكون فى محل ويكون لمكان عدمه فى محل ، مع أنه لا يكون مركبا من مادة وصورة ، وبإجملة هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصورة ، والأعراض الجسمانية والنفسانية وما يتركب منها ومن غيرها ، وذلك لانعدام أحد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة .

قوله : فى الاعتراض : الإمكان ليس ثبويا فلا يستدعى محلا ، ليس بوارد لأن هذا الإمكان هو الاستعداد كما مر وهو عرض وجودى وإلا لكان الحجر يمكن أن يصير جنيينا كما يمكن أن تصير النطفة فى الرحم جنيينا ، وأما إمكان النفس فلا يستدعى محلا غير ماهيتها لأنه أمر يعقل عند نسبة ماهيتها إلى الوجود وذلك غير مانع فيه ، وأما الإمكان السابق فهو فى بدن الجنين بمعنى أنه مستعد لأن يكون له مدبر يتصرف فيه فيصير كاملا ، وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الأول نفس ناطقة مدبرة ، وهذا الاستعداد كان فى الشرطية لفيضان مدبر عليه ، وأما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لنيل أثر المؤثر فتقطع علاقته عنه أما عدم هذا الاستعداد لا يقتضى عدم المدبر لأنه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود ، ولا يلزم من كون الوجود والاستعداد شرطا فى الفيضان كون عدمه شرطا فى التقابل ربما يكون شرطا فى اللافيضان وهو غير القناء ، وكون النفس تحت جنس الجواهر لا يقتضى كونها مادية لأن النفس ليس بمادة ولا المعقل بصورة فإنهما محمولان على المادى والمادة والصورة جزأ للجسم .

وقولهم بعد تقدير كون الشيء من نفس مادية على أن عدمها محال لبقاء مادتها ، وقول المصنف إن بقاء المادة لا يوقت ببقاء المركب الذى هو النفس . فالجواب أنهم إنما يكفون ببقاء المادة لأن مادة النفس تكون جوهرا مفارقا باقيا مع بقاء ما يحل فيه ويلزم بالدليل الذى ذكره فى وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولما بدايتها كونه كذلك ، فيكون هو النفس والصورة التى فرضت كانت عرضا زائلا ، وكالاتها هو عليها بمباديتها ، وذلك لا يمكن أن يزول عنها .

الامتياز ، لأن امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالمادية ولا بلوازمها المشتركة بين الأفراد ، لكن الامتياز حاصل ، فحل أحدهما غير محل الثاني ، وذلك لا يعقل إلا في الجسم أو الجسماني .

الجواب: الإدراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه ، ولأن عندكم الصور منطبعة في الخيال ولإدراك بل غايته أنه مشروط فلم لا يجوز أن يقال تلك الصورة منطبعة في آلة جسمانية ثم النفس تطالعها وتدرکہا^(١) .

(مسألة : اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيات البدنية بعد الموت)

واحتجوا عليه بأن اللذة لإدراك الملائم والملائم لها لإدراك المجردات ، والإدراك حاصل بعد الموت فاللذة حاصلة هناك .

فيقال : إن قلتم إن اللذة نفس الإدراك وهو باطل لحصول الإدراك دون اللذة .

وإن قلتم الإدراك سبب اللذة فما الدليل عليه ، والاستقراء لا يفيد إلا الظن ، والقياس على سائر اللذات كذلك أيضا .

سلبنا لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب لاحتمال توقف تأثير المؤثر في ذلك الأثر على حضور شرط لم يحضر ، أو على زوال مانع لم يزل — والله أعلم^(٢)

(مسألة اتفقت الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة)

وضعف حججهم فيه مذکور في كتبنا الحكمية ، واتفتموا على أن تلك الشقاوة مخلة وأن الشقاوة بسبب الهيات البدنية منقطعة ، وقد بينا إضعاف قولهم في الفرق ، فهذا جملة أصول القول في المعاد النفساني ، ولنتسكلم

(١) أقول : هذا الكلام مبنى على ظنه بهم أنهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك إنما يقولون إنها تدرك الجزئيات بآلة وتدرك الكلّيات بغير آلة وما أوردته من جانبهم دليل على كون إدراك الصورة بآلة ، وما قال في جوابهم غير منافي لذلك بل المناقاة كانت في تصوره لا غير على أن بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات قالوا الصورة الوصفية كالربع المخرج وغيره لا يرسم في الخيال بل يرسم في النفس بشرط تصرف النفس في آلة تتسمى بمحل الخيال ، ولا يلزم من اتسام الشيء في ذى وضع صيرورته ذا وضع ، لكن يلزم عكسه ، أعنى من ارتسام ذى الوضع فيما لاوضع له صيرورة ما لاوضع له ذا وضع .

(٢) أقول : إنهم ما قالوا إن اللذة نفس الإدراك كما ذكرت بل قالوا إنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم فإن كل لذى لم يدرك لا يكون لذى كالحلاوة في الفم الحذر وإن أدرك لا يكون ملائما لا يكون لذى كالتذام المشتبه عند الشبعان وكل مدرك بهذه الصفة لذى ولكون الحد مطرداً منعكساً حصل المساواة ، وإذا قالوا نحن ما نريد باللذة إلا هذا المبنى لم يرد عليه كلام إلا بإيراد النقض وهم معترفون بأن مع حضور الشرط ووجود المانع لا يحصل المذهب من السبب أما ههنا لا سبب ولا مسبب بل حد ومحدود ، وإذا كانت ماهية اللذة هي هذا المبنى فهي تكون حاصلة عند حصوله وعندهم لا يدرك أكل من المبدأ الأول فإدراكه آتم اللذات والعارفون معترفون به فإن لم تحصل اللذة كان إما لأن الإدراك لم يحصل بالحقيقة أو حصل والعارفون عن ذلك معها حاصلة .

الآن في المعاد البدني (١) .

(مسألة إعاده المعدم عند أصحابنا جائزة خلافا للفلاسفة والكرامية

وأبي الحسين البصري من المعتزلة)

لنا أنه بعد العدم إن كان ممتنعا للماهية أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله ، وإن كان لا أمر غير لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع .

لا يقال : الحكم عليه بأنه ممتنع لداته أو لغيره لا يصح لأن الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم ، لانا نقول الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكم فيكون مناقضا (٢) .

واحتمج المخالف بأمر .

أحدهما : أن الشيء بعد عدمه نفي محض ولم يبق هويته أصلا فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ، لأن المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميز ثابت .

وثانيها : أنه بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله ، وما يفضى إلى أن لا يتميز عن مثله كان باطلا .

وثالثها : أنه لو أعيد لأعيد وقته الأول معه يلزم أن يكون مبتدأ مع أنه معا : وذلك تناقض .

(١) أقول : إنهم قالوا الملسكات تنقسم إلى مالا تكون البدنية شرطا في حصولها كالأمور المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عارية عن الكمالات التي تكون من جنس الملسكات الأولى وإذا انقطع منها التعلق بالأبدان بقيت على الجهل ، وإنما أدركت فوات كمالها الذي كانت الشواغل البدنية مانعة عنه فصارت معذبة بتلك الحالة ، ولما عارية عن الكمالات الآلية فربما يزول ملسكاتها الردية بزوال أسبابها البدنية فيزول تعذيبها به وهذا القدر كاف في الفرق .

(٢) أقول : القول بالإعادة لا يصح إلا مع النول بأن المعدم شيء ثابت حتى يزول عنه العدم والوجود مرة أخرى وقد تبين فيما مر أن الحكم بالوجود والإمكان أو الامتناع أحكام عقلية على متصورات ذهنية فإن الحكم بامتناع وجود شريك الإله ليس على شريك ثابت في الخارج .

وقوله : الشيء بعد العدم إن كان ممتنعا للماهية أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله فالجواب عنه الشيء بعد العدم ممتنع الوجود انقيد ببعده العدم وذلك الامتناع ليس لمماهيته ، والأمر يزول عن ماهية بل هو لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود .

وقوله : الحكم على الممتنع بأنه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون مناقضا ، قد مر جوابه ، وهو أن الحكم على ما يمتنع وجوده يمتنع من حيث كونه ممتنعا ويمكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع ، وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين .

والجواب عن الأول : أن قولك أنه لا يصح الحكم عليه تناقض كما تقدم .
وعن الثاني : أنه لا يتميز عن مثله في علمنا وذلك عمالا مضرّة فيه أما في نفسه فلم .
وعن الثالث أنه إنما يكون مبتدأ لو وجد مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت (١) .

(مسألة أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرقها خلافاً للفلاسفة)

لنا أنه في نفسه ممكن والصادق أخبر عنه فوجب القول به ، وإنما قلنا إنه ممكن لأن الإمكان إنما ثبت بالنظر إلى القابل أو الناعل وهما حاصلان ، أما بالنظر إلى القابل فلأن قبول الجسم الأعراض الفاعلية أمر ثبت له لذاته وما بالذات كان حاصلًا أبدًا فذلك القبول حاصل أبدًا ، وأما بالنظر إلى الفاعل فلا لأنه تعالى بدأ بأعيان جزء كل شخص لكونه عالمًا بالجزئيات وقادرًا على جمعها وخلق الحياة فيها لكونه قادرًا على كل الممكنات ، وإذا كان كذلك كانت الإعادة ممكنة .

وإنما قلنا : إن الصادق أخبر عنه ، لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أجمعوا على القول به ، وإذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب ، فإن قيل أما الكلام في الإمكان فبني على أصول تقدم القول فيها وعليها فلا تعيدها . سلنا لكن لا نسلم أن الصادق أخبر عنه .

قوله : الأنبياء أجمعوا عليه فلنا لا نسلم ، فإن سائر الأنبياء لم يقولوا إلا بالمعاد الروحاني ، فأما محمد عليه الصلاة والسلام فقد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني ، ولكذلك قد علمت أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بل ظنية ، وأيضاً فكما جاء بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتوراة ، وإذا جاز

(١) أقول : تلخيص الحجة الأولى أن الشيء بعد عدمه نفي محض وإعادته تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة ، وتخلل النفي بين الشيء الواحد غير مذكور .
وقوله : القول بأنه لا يصح الحكم عليه متناقض قد مر فساده .

وتلخيص الحجة الثانية أن المعاد مثل المبتدأ واحد في الخارج سواء علمناهما واحداً أو لم نعلم ولا فرق بينهما غير ما يتوهم منهما عمالا حقيقة له في الخارج .

وتلخيص الحجة الثالثة : أن الشيء الواحد لا يمكن أن يتغير إلا بتغير عارض له لأن الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو المبتدأ بعينه وجب أن تكون نسبته إلى زمانه تلك النسبة الأولى نفسها وهذا ضعيف ، لأن الثاني تتغير نسبته إلى أزمنة بقرته ولا يصير هو غيره بتغير تلك النسبة .

وقياس بعض نفاة المتكلمين من المحدثين لإعادة المدموم على التذكر بأن قال التصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً وذلك باطل لأن الذكر لا يتصور إلا مع بقاء التذكر في الذهن وتخلل المدموم بين الالتفات الأول إليه ، والالفات الثاني ، وهما لم يمكن أن يكون شيء باقياً أصلاً .

المصير إلى تأويل الجسماني بالروحاني في باب التشبيه فلم لا يجوز مثله في هذا الباب (١) .

سلنا أن دليلك يدل على قولك لكنه معارض بأمر .

أجدها : أن العالم أبدى فالقول بالحشر محال .

وثانيها : أن الجنة والنار إما أن تذكرنا في هذا العالم أو في عالم آخر أما في هذا العالم فإما أن تكون في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر ، والأول محال ، لأن الأجرام الفلكية لا تقبل الحرق ولا يخبثها شيء من الفاسدات .

والثاني : وهو محض التناسخ ، أما في عالم آخر فمحال ، لأن الفلك بسيط على ماله فشكله السكرة فلو فرض عالم آخر لكان كريا فيفرض بين العالمين خلاف وهو محال .

وثالثها : وهو أن إنسانا إذا أكله إنسان آخر حتى صار جزء بدن أحدهما جزء بدن الآخر فليس بأن يعاد

(١) أقول : قد أجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى الماد ، فقال القائلون بإمكان إعادة المعدوم أن الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم .

وقال القائلون بامتناعه : أن الله تعالى يفرق أجزاء أبدانهم الأصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة .

وأما الأنبياء المتقدمون على محمد ﷺ فإظهار من كلام أمته أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا نزل عليه في التوراة ، ولكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده كعزيريل وأشعيا عليهما السلام ، ولذلك أقر اليهودية .

وأما في الإنجيل فقد ذكر أن الأخيار يكونون كالملائكة وتسكون لهم الحياة الأبدية والسعادة العظيمة ، وإلا ظهر أن المذكور فيه الماد الروحاني .

وأما القرآن فقد جاء فيه كلاهما أما الروحاني ففي مثل قوله عز من قائل « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » « ورضوان من الله أكبر » وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدوا أكثر مما لا يقبل التأويل مثل قوله عز من قائل « قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » « فإنها هم من الأجاث إلى ربهم ينسلون » « فسيقولون من يمدنا قل الذي فطركم أول مرة » « وانظر إلى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما » « أيحسب الإنسان أن لن نجتمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه » « وإذا كنا عظاما نخرة » « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء » « كلما مضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها » « يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير » « أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور ، إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى .

أما القياس على التشبيه فغير صحيح لأن التشبيه مخالف للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع إلى التأويل .

وأما المعاد البدني فلم يقد دليل من عقل يدل على امتناعه فوجب لإجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها .

جوا في أحدهما أولى من أن يعاد جزءاً لبدن آخر وجعله جزءاً لبدنهما محال ، فلم يبق إلا أن يعاد واحد منها .
ورابعها : أن المقصود من البعث إما الإيلاء أو دفع الألم أو الإلذاد ، والاول لا يصح أن يكون مقصود الحكيم ، والثاني باطل أيضاً ، فإنه يكفي فيه البقاء على المدم فبقى الثالث ، لكن ما يتخيله لذة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خلاص عن الألم أو انتقال من ألم إلى ألم آخر ، إنما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية ، وإذا كان كذلك كان رد النفس إلى البدن عبثاً .

والجواب : أنه ثبت بالتواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان يشب المعاد البدني وذلك لا يقبل التأويل .
أما المعارضة الأولى فالجواب عنها تقدم .

وعن الثانية : أن الخلاء جائز .

وعن الثالثة : أن الجزء الأصلي لأحدهما فاضل للآخر فردّه إلى الأول أولى .

وعن الرابعة : ما تقدم في باب الاعتراض من إثبات اللذة الحسية (١) .

(تنبيه : المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتم إلا مع القول بإعادة المعدوم)

لما مر أن هوية الشخص ليس بمجرد الجسم بل لابد فيها من الأعراض وهي قد عدمت عند التفرق فلو لم يمكن إعادة المعدوم لامتنع إعادة من حيث إنه هو (٢) .

(مسألة : لم يثبت بدليل قاطع أن الله تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها)

واحتج القاطعون عليه بآيات .

أحدها : قوله تعالى وهو الأول والآخر ، وإنما كان أولاً لأنه كان موجوداً قبل وجودها فكذلك إنما يكون آخر لو كان موجوداً بعد وجودها .

(١) أقول : القول بأن العالم أبدى لا يناقض القول بحشر الأجساد ، لأن العالم ما سوى الله تعالى وليس عدم ما سوى الله شرطاً في القول بالحشر .

قوله : الجنة والنار يكون في هذا العالم أو في عالم آخر يقال له ليس أحد واقفاً على جميع أجزاء هذا العالم حتى إذا لم يجد فيه النار والجنة - حكم أنه في موضع آخر ، والمحق أنا لا نعلم مكانهما ، ويمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى « عندها جنة المأوى » ، يعني عند سدرة المنتهى ، وأما المنصود من البعث فعند أهل السنة ليس أفعال الله تعالى بفرض ، وعند المعتزلة البعث واجب على الله تعالى ليجزى المسكين ، وليس التعليل بالألم واللذة صحيحاً عند أحد .

(٢) أقول : عندهم هوية الشخص ليس إلا الأجزاء التي لا تنعدم ولا تصير أجزاء لغير تلك البنية أما الأعراض فليست بمتغيرة في الهوية ، لأنها عند الأشاعرة لا تبقى زمانين وهوية الشخص باقية وعند المعتزلة فغير معتبرة .

وثانيها : قوله تعالى وكل شيء هالك إلا وجهه ، والهالك هو الفناء .
وثالثها : قوله تعالى فكما بدأنا أول خلق نعيده ، بين أن الإعادة كالابتداء ، وكان الابتداء عن العدم فوجب أن تكون الإعادة أيضا عن العدم .

والجواب عن الأول : لم لا يجوز أن يقال هو الأول والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان .
وهو الثاني : لانسلم أن الهالك هو المعدوم بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع ، والأجسام بعد تفرقها تصير كذلك .

سلمنا أنه المعدوم لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن إجراؤها على ظاهرها ، لأن وصفها بكونها هالكة يقتضى أن تكون معدومة في الحال وهو بالانفاق باطل فوجب تأويلها ، فإنهم حملوها على أن مآلها إلى الهلاك ونحن حملناها على أنها قابلة للهلاك فلم يكن تأويلكم أولى من تأويلنا .

وعن الثالث أن تشبيه الشيء بغيره لا يقتضى مشابهيتهما في كل الأمور (١) .
(مسألة : سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان وإنطاق الجوارح وتطير السكتب وأحوال أهل الجنة والنار فهي في أنفسها ممكنة)

والله تعالى عالم بالكل وكان خبر الصادق عنها مفيدا للعلم بوجودها وصحتها (٢) .

(مسألة : وعيد الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة)

لنا قوله تعالى ولن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ، ولا بد للجمع بين العموميين ، فإما أن يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بإيمانه ثم يدخل النار وهو باطل بالانفاق ، أولا يدخل أحدهما وهو باطل أيضا ، أو يدخل النار بكبيرته ثم يدخل الجنة بإيمانه وهو الحق ، وأيضا قوله من يعمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة دليل ثان أن الخصم معترف بأن المؤمن استحق الثواب بإيمانه فإذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الأول إما أن يبقى أولا يبقى ، فإن بقي ويجب اتصال الثواب ولا طريق إليه إلا بنقله من النار إلى الجنة ، وإن لم يبق فهو محال لوجوه .

أحدها : أنه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي .

(١) أقول : الوصف بكون الشيء هالكا يقتضى أن يكون معدوما في الحال ليس بصحيح ، لأن الحال والاستقبال بشركان في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع لحمله على الاستقبال لا يحتاج إلى تأويل ، وأما الأول والآخر إن كان بحسب الزمان فلا يصح في الآخر ، لأن على تقدير الإفتاء إذا إعادة الخلق أسكنهم الجنة والنار لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون آخرها مطلقا كما كان أولا ، فلا بد لابد فيه من تأويل إلا إذا حمل الأول على كونه مبدأ لكل شيء والآخر على كونه غايه كل شيء .

(٢) أقول : ليس في هذه المسألة موضع بحث .

والثاني: وهو أنهما لو كانا ضدّين كان طريان الاستحقاق الطارئ مشروطا بزوال الاستحقاق السابق ، فلو كان زواله لأجل طريان هذا الحادث لزم الدور (١) .

الثالث : وهو أنه إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب وفعل معصية استحق بها خمسة أجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى ، لأن أجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية ، أيضا فإما أن يتنقى مجموع العشرة فهو ظلم أو لا يتنقى شيء منها وهو المطلوب (٢) .

الرابع : إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء من العقاب ، فالطاري إما أن يحبطه الأول ولا ينحبط كما هو قول أبي علي ، أو يحبط وينحبط كما هو قول أبي هاشم في الموازنة ، والأول باطل لأنه يصير فعل الطاعة السالفة لغوا محضا لا يظهر له أثر في جلب نفع ولا دفع ضرر ، وهو باطل لقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » ، والثاني باطل لأن سبب زوال الاستحقاق الأول حدوث الاستحقاق الثاني ، فإذا ما لا يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الأول ، وإذا وجد الاستحقاق الثاني زال به الأول استحال أن يزول هذا الاستحقاق الثاني ، لأنه ليس له منزل فيصير هو القسم الأول الذي كان مذهبا لأبي علي وقد أبطلناه .

يبقى أن يقال : كل واحد من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعة ولكن هذا محال ، لأن علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدم دفعة لوجد دفعة ، لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين هذا خلف ، فهذه وجوه دالة في قساده قولهم في المحابطة ، ومتى ثبت ذلك تمت انقطاع العقاب (٣) .

دليل ثالث : قوله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » وكذا قوله تعالى « وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » وكلمة على للحال ، يقال رأيت الأمير على أكله أي حال أكله ، فالآية تقتضي ' حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم ، وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة .

(١) أقول : هذا إشكال على توارد جميع الأضواء وما هو الجواب هناك فهو الجواب ههنا ، والتحقيق أن الاستحقاق ليس بموهر فهو عرض ولا يبقى زمانين عند أهل السنة وأيضا عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق ، وأما عند المعتزلة فالطاري أولى بالبقاء لأنه أقوى إذ هو مقارن لمؤثره الذي يوجد ، والسابق وإن كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره ، فإذا طار الطاري يفتى السابق ويبقى ، وهذا على تقدير الفصل بالإحباط إذ يفتى منه ما هو مقابل له ثم يفتى ، وهذا على تقدير القول بالموازنة .

(٢) أقول : الاستحقاق غير ثابت حق يتميز لإحدى الخمستين عن الأخرى وهذا مثل ما يكون لأحد على غريم عشرة دنائير فأدى الغريم خمسة فليس له أن يقول أي الخمستين أديت ، لأن الخمستين ليستا بمتمايزتين ، بخلاف أنه إذا كان لواحد عند آخر خمستان وجوديتان فطالب إحداها فله أن يقول أيهما تريد أن أسلبها إليك وذلك لكون عينهما موجودة .

(٣) أقول : لأبي علي أن يقول الحكم في الثواب والعقاب الآخر فإن الكافر العاصي إن أسلم ومات بالإسلام يجب ما قبله ، وإن كان مؤمنا وأطاع ثم ارتد ومات انجذبت خيراتاه وصارت لغوا بالاتفاق . وأما في الموازنة فلأبي هاشم أن يقول : الطاعات والمعاصي مثبتة في جرائد الكرامين ، وإذا كان كذلك فطاعات تبطل استحقاق المعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الطاعات ولا يلزم الدور .

دليل رابع : أجمع المسلمون على كونه تعالى عفرا والعمو لا يتحقق إلا عند إسقاط العذاب المستحق ، وعند الخصم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجبة ، لا يبقى للعمو معنى إلا إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة .

احتج الخصم بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ، وبقوله وإن انفجار لني جحيم . والجواب سنيين في كتاب أصول الفقه أن صغ العموم ليست قاطمة في الاستغراق بل ظاهرة محتملة للخصوص ، وإذا كل كذلك لم يمكن التمسك بها والقطع على الوعيد ، وأيضاً فهو معارض بآيات الوعد ولا طريق إلى التوفيق إلا ما ذكرنا (١) .

(مسألة : أجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم)

أما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب فقد زعم الجاحظ والمنتري أنه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ، والباقون أبوه وادعوا فيه من الإجماع وبالله التوفيق (٢) .

القسم الثالث في الأسماء والأحكام

(مسألة : لانزاع في أن الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق

الرسول بكل ما علم بالضرورة بحيث به خلافا للمعتزلة)

فإنهم جعلوه اسما للطاعات وللسمادات فإنهم قالوا إنه اسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان (٣) .

(١) أقول : لفظة « على » تفيد معنى « مع » كما في قول الشاعر :

على أتى راض بأن أحمل الهوى وأخلص منه لا على ولا ليا

« وإن ربك لأو مفرقة للناس على ظلمهم » يعني مع ظلمهم ، وإسقاط العقاب عن صاحب الصفة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب في نفس الأمر ، إنما صار واجبا لأن الله تعالى وعد بذلك ووعد به بذلك ووفاه بما وعد هو المخرقة وهو العفو ، ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه والتوفيق بين بعض الآيات يمكن أما بين الحكم بخلود القاتل في النار ، وبين الحكم بخلود المؤمن في الجنة إذا كان القاتل مؤمنا مشكلا ولا خلاص منه إلا بالتأويل ، وهو إما يجعل القاتل عن لا يؤمن أو بإخراج المؤمن عن كونه مؤمنا بسبب القتل أو حمل الخلود على الزمان الطويل .

(٢) أهول المبالغ في الاجتهاد إما أن يصير أصلا أو يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ، ومحال أن يؤدي الاجتهاد إلى الكفر فالكافر إما مفلد للكفر وإما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ، ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب ، وقوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » خطاب إلى أهل الدين لا إلى الخارجيين منه والذين لم يدخلوا فيه .

(٣) أقول : ينبغى أن يراد في قوله بكل ما علم بحيث بالضرورة ، لأن المسائل المختلف فيها إذا علم عالم —

لنا أن هذه الطاعات لو كانت جزءاً من مسمى الإيمان شرعاً لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريراً وبالماضية نقصاً لكنه باطل بقوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» وقوله تعالى «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» .
واحتج الخصم بأمور .

أحدها: أن فعل الواجبات هو الدين بقوله تعالى «وما أمروا إلا ليعبدوا الله» إلى قوله «فذلك دين القيمة» فتقوله تعالى «وذلك» يرجع إلى كل ما تقدم ، فكان كل ما تقدم هو الدين والدين هو الإسلام لقوله تعالى «إن الدين عند الله الإسلام» والإسلام هو الإيمان ، إذ لو كان غيره لما كان مقبولاً عن اتخاذه لقوله تعالى «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه» ولما كان الإيمان مقبولاً علينا أنه الإسلام ، وإذا ثبت ذلك لزم أن فعل الواجبات هو الإيمان .

وثانيها : أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة ، والمؤمن لا يخزى يوم القيامة ، فالقاطع غير مؤمن ، أما أن قاطع الطريق يخزى فلأن الله تعالى يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى في صفتهم «ولهم عذاب النار» وكل من أدخل النار فقد أخزى لقوله تعالى «ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيت» وإنما قلنا بأن المؤمن لا يخزى لقوله تعالى «يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه» .

وثالثها : لو كان الإيمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى أو الجبوت والطاغوت مؤمناً .

ورابعها : قوله تعالى «وما كان الله ليضيع إيمانكم أى صلاتكم» .

والجواب عن الأولين : أنا نحمل ذلك على كمال الإيمان ضرورة التوفيق بين الأدلة .

وعن الثالث : بأننا نخصه ببعض التصديقات والتخصيص أهون من التغير .

وعن الرابع : أنا نحمله على الإيمان بتلك الصلاة لأعلى نفس الصلاة (١) .

بالنظر الدقيق والاحتياط البالغ في الرسول بأحد طرفيه ليس له أن يكفر مخالفه من مجتهدى أهل القبلة على مخالفيه في ذلك ، ولعل هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة فإنه أوردناها فيما بعد ، والمعتزلة لم يجعلوا الإيمان اسماً للطاعات وحده بل جعلوه اسماً للتصديق بالله وبرسوله وبأسكنه من المعاصي ، فإن من صدق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالإجماع مؤمناً ، وسيجيء قولهم في كتاب أصول الدين .

(١) أقول : الإيمان يقع على معان ، وأنه تارة يدل على الإسلام بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم» وكذا الإسلام فإنه تعالى يقول هذا وتارة يقول «إن الدين عند الله الإسلام» والإيمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى «ولإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً» وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً ، وأيضاً «يأياها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله» وإنما تفيد الحصر فإذا التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج إلى تحمل .

وقولهم : قاطع الطريق ليس بمؤمن إنما قالوه لقولهم بمنزلة بين المنزلتين وسيأتى ذكره ، وفي قوله «وما كان» ←

(تنبيه : صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه)

وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا .

وجمهور الخوارج كافر لقوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون .

وعند الأزارقة مشرك .

وعند الزيدية كافر لنعمة .

وعند الحسن البصري منافق لقوله عليه الصلاة والسلام : آية المنافق ثلاث ، (١) .

(مسألة : الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص)

لأنه لما كان اسما لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به ، وهذا لا يقبل التفاوت ، فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان .

وعند المعتزلة لما كان اسما لأداء العبادات كان قابلا لهما .

وعند السلف لما كان اسما للإقرار والاعتقاد والعمل فكذا ، والبحث لغوى ولكل واحد من الفرق نصوص .

والنوفيق أن يقال : الأعمال من ثمرات التصديق ، فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا إلى أصل الإيمان ، ومادل على أنه قابل لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل (٢) .

الله ليضيع إيمانكم ، يمكن أن يحمل الإيمان على الصلاة ولا يلزم منه بطلان القول بأنه التصديق إذ كان الاسم مشتركا .

(١) أقول : هذا الخلاف وقع بعد رسول الله ﷺ ، والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق ورأوا عليا كرم الله وجهه يقتل جمعا من أهل القبلة ويصلي عليهم قالوا هذه منافضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعاً وتبرءاً عنه ، وفي زمن الحسن البصري وقع هذا البحث بين أهل عصره فتمسك جماعة بأن الإيمان هو التصديق والمكاتب لا يخلو من أن يكون مصدقا بالله ورسوله أو لا يكون ، والثاني بالاتفاق كافر ، والأول مؤمن ، والمصدق الفاسق يدخل تحت الأول فهو مؤمن وذنبه إما يغفر له أو يشفع فيه النبي ﷺ أو يعذب مذابا منقطعا وهؤلاء هم المرجئة والفضيلية ، وذهب وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد إلى أن صاحب الكبيرة يخلد في النار للآيات الدالة على تخليد عقوبة أهل الكبائر ، والمؤمن لا يخلد في النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر ، وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين ، واعتزلوا عن خلقه الحسن ولذلك سموا بالمعتزلة وهم الوعيدية ، أما القائل بأنه مشرك فيقول ذلك لأنه يعمل عملا لله وعملا لغيره فصاروا مشركين بمخالفتهم لقوله تعالى : ولا يشرك بعبادة ربه أحدا ، والحسن حكم بنفائهم للخبر المذكور .

(٢) أقول : المعتزلة قالوا إن أصول الدين خمسة القول بالتوحيد وبالعدل وبالنبوة والأمر بالمعروف—

(مسألة: أكثر أصحابنا قالوا أنا مؤمن إن شاء الله)

لا لقيام الشك ، إما للتبرك أو للصرف إلى العاقبة ^(١) .

(مسألة الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة بحجج الرسول به)

فعلى هذا لا تكفر أحدا من أهل القبلة ، لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرا وبالله التوفيق ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين ^(٢)

(القسم الرابع في الإمامة)

فصل : منهم من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل .

أما القائلون بوجوبها، منهم من أوجبها عقلا ومنهم من أوجبها سمعا ، أما الموجبون عقلا فمنهم من أوجبها على الله تعالى ومنهم من أوجبها على الخلق .

والذين أوجبوها على الله تعالى هم الإمامية ثم ذكروا في وجوبها وجوها .

أحدها : أن يكون لطفا في الزجر عن المقتبحات العقلية وهو قول الأئمة اثني عشرية .

والثاني : أن يكون معلما بمعرفة الله تعالى وهو قول السبعية .

وثالثها : أن يدلنا اللغات وأن يرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم .

وأما الذين أوجبوها على غير الله تعالى فهو قول الجاحظ والسكرج وأبي الحسين البصري .

وأما الذين أوجبوها سمعا فقط وهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة .

وأما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والاصم .

لنا أن صلب الإمام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيسكون واجبا أما الأول فلأننا نعلم إذا كان الخلق لهم

والنهي عن المنكر وبالوعد والوعيد ومن لم يقر ببعض هذه لم يكن مسلما ، ومن أقر بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمنا ، والجمهور من سائر الفرق يعتبرون الإيمان بالله وبصفاته وبالنبى عليه الصلاة والسلام وبما ورد مما اتفقت الأمة عليه وباليوم الآخر ، والشيعية يقولون الإيمان بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة والإمامة ، وبسبب هذا الاختلاف يختلف أقوالهم على ما يفرع على ذلك .

(١) أقول : المعتزلة ومن تبعهم يقولون اليقين لا يمتثل الشك والزوال ، فقول القائل أنا مؤمن إن شاء الله لا يصح إلا عند الشك أو خوف الزوال ، وما يؤم أحدهما لا يجوز أن يقال للتبرك .

(٢) أقول : هذا مبنى على ماضى من حد الإيمان ، وهو أقرب إلى الاحتياط من قول الباقيين فإن في تكفير المسلمين خطرا .

رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان احترازهم عن المفاسد اتم بما إذا لم يكن لهم هذا الرئيس ، وأما إن دفع الضرر عن النفس واجب فبالإجماع عند من يقول بالوجوب العقلي وبضرورة العقل عند من يقول به ^(١) .

(مسألة : الشيعة جذس تحت أربعة أنواع الإمامية والكيسانية والزيدية والغلاة الإمامية)

فالذين استقر رأيهم على أن الإمام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام على بن أبي طالب ثم ولده الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه على ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد المتقي ثم ابنه على التقي ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر رضوان الله عليهم أجمعين . وقد كان لهم في هذه المراتب اختلافات فيقول القائلون بالنص الجلي على بن أبي طالب رضى الله عنه انفتوا على أنه متعين للإمامة .

وعن فرقة الإمامية أنهم قالوا الأمر بعد النبي عليه الصلاة والسلام إلى علي بن أبي طالب يفعل في الإمامة ما أحب ، إن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولاها غيره .

(١) أقول الإمامية يقولون نصب الإمام لطف ، لأنه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية واللفظ واجب على الله تعالى ، أما السبعية فلا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى ولا بالحسن والقيح العقليين ولا يعدون في الإمامية إنما هم يقولون بأن التعليم واجب ومعرفة الله لا تحصل إلا بمجرع النظر والتعليم ، ثم الشخص المتعين للإمامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته وكل ما يأمر به هو فبر واجب ، وطاعة وكل ما ينهى عنه معصية وقبح أو محرم ، وسموهم بالسبعية لأن متقدمهم قالوا الأئمة سبعة ، وعند السابع وهو محمد بن إسماعيل توقف بعضهم عليه ، وجاوزه بعضهم وقالوا الأئمة يزيدون على سبعة ، سبعة كأيام الأسبوع ، والذين قالوا الإمام يعلمنا اللغات والأغذية فهم من الغلاة وليس هذان الصنفان من الإمامية .

والدليل الذي جاء به المصنف على وجوب الإمامية سمعاً فصغراً عقلياً من باب الحسن والقيح وهو ليس من مذهبه ، وكبراه التي أحالها إلى الإجماع أوضح عقلاً من الصغرى ، والأولى أن يعتمد على قوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، وعلى قوله عليه الصلاة والسلام : « من مات ولم يعرف لإمام زمانه مات ميتة جاهلية » ، وعلى أمثال ذلك ، ومن الظاهر أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وآله بعد وفاته أجمعوا على طاعة لإمام بعده فذهب بعضهم إلى أنه نص صلى الله عليه وسلم على علي كرم الله وجهه ، وبعضهم قالوا إنما نصب إماماً ونصبوا أبا بكر رضى الله عنه وبايعوه جميعاً وبايعه على رضى الله عنه أيضاً ، ولو لم يكن نصب إمام واجباً لحالفهم من الأئمة أحد في ذلك ، ثم اجتمعوا على عمر رضى الله عنه بنص أبي بكر رضى الله عنه عليه ، ثم على عثمان رضى الله عنه بسبب الشورى ، ثم على علي رضى الله عنه لإجماع أكثر أهل الحل والعقد عليه ، وعرف من ذلك أن الإمام ينصب إما بنص من الذي قبله وإما باختيار أهل الحل والعقد لإياه وهذا هو العمدة عند أهل السنة ، ولم يذكره المصنف رحمه الله تعالى في هذا الكتاب .

(*) انظر في تفصيل ذلك ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، بتجقيقنا .

وزعم السكاملية وهم أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين للتيهاني أن الصحابة كفرت بخلافتهم النص الجلي، وأن دليلاً كثر ترك القتال معهم .

أما الأكثرون اتفقوا على أنه كان متعيناً في الإمامة وإن كان محققاً في ترك القتال للثقة، ثم اختلفوا بعد موته . وزعمت السبائية أصحاب ابن سبأ أنه لم يمت وأنه في السموات وأن الرعد صوته والبرق سوطه وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه فإذا سمع هؤلاء صوته يقولون عليك السلام يا أمير المؤمنين .

وأما الباقيون فقطعوا بموته .

ثم اختلفوا، منهم من قال الإمام بعده محمد بن الحنفية فهو قول السكيسانية على ما سيأتي قولهم في فصل مفرد والاكثرين قالوا بعده الحسن .

ثم اختلفوا بعد موت الحسن فمنهم من ساق الإمامة إلى ولد الحسن وهو الملقب بالرضا من آل محمد، ومنه إلى ولده عبدالله ثم إلى ولده محمد وهو النفس الزكية ، ثم إلى أخيه إبراهيم ، والاكثرين ساقوها من الحسن إلى الحسين ثم اختلفوا بعد قتله ، فمنهم من ساقها إلى أخيه محمد بن الحنفية وهو قول أكثر السكيسانية والاكثرين ساقوها إلى ولده علي زين العابدين .

ثم اختلفوا بعد موته فالزيدية ساقوها إلى ولده زيد بن علي كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد ، والإمامية ساقوها إلى محمد الباقر .

واختلفوا بعد موته ، فمنهم من قال إنه لم يمت ينتظرونه ، ومنهم من قطع بموته وهم الأكثرين .

ثم اختلفوا فمنهم من ساقها إلى غير ولده هم فريقان .

أحدهما الذين ساقوها إلى محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسين وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد المجلى .

وثانيهما الذين ساقوها إلى أبي منصور البلخي على ما سيأتي شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة .

أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين .

أحدهما الذين قطعوا بأنه لم يمت ولن يموت حتى يظهر أمره وهو القائم المهدي ، ورووا عنه أنه قال لو رأيتم رأسي مدهن علىكم من الجبل فلا تصدقوا وإني صاحبكم السيف .

ثم اختلفوا فقالت النواوسية بخيئته وقال آخرون إنه لم يمت وإن أولياءه يرونه في بعض الأوقات وإنه يعدهم وينبئهم ولكنه ما عين له وقتاً للخروج .

وثانيها : الذين آمنوا أن جعفر مات ولا إمام بعده وسيرجع إلى الدنيا فيملا الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً وهم النواوسية .

وثالثها : الذين ساقوا الإمامة إلى ولده ، والذين ساقوا الإمامة إلى غير ولده .

ورابعها : التيمية أصحاب عبد الله بن سعيد التيمي .

وخامسها : الجمدية أصحاب أبي جمدة من النكوفة .

وأما الذين توقفوا في سوق الإمامة من جعفر إلى ولده وغير ولده وهم اليعفرية أصحاب أبي يعفور فإنهم جوزوا كلا الأمرين.

ثم اختلف القائلون بإمامة موسى بن جعفر بعد موته .

فمنهم من توقف في موته وقال لا أدري مات أو لم يميت ويقال لهم المبطورية ، لأن يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء السبعية قال لهم ما أنتم إلا كلاب مبطورة .

ومنهم من قطع أنه لم يميت ، وأنه حي . [

ثم اختلفوا فزعمت البشرية أصحاب محمد بن بشر بن موسى حي لم يميت ولا يموت إلى الوقت المعلوم ، وأنه أوصى بالإمامة إليه .

وزعمت القرامطة أن موسى أوصى بها إليه .

وأما القاطعون بموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى والأكثرون ساقوها إلى ولده علي الرضا .

ثم القائلون بإمامة علي اختلفوا بعد موته فمنهم من لم يقل بإمامة ولده محمد الثاني لعرضه وعدم علمه في ذلك الوقت ، فإنه لما مات الرضا كان سن الثاني أربعة ومنهم من قال ثمانية ، فأما الأكثرون قالوا بإمامة الثاني .

ثم اختلفوا فقال قوم لا يبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلوم لكل الدين أصوله وفروعه ، وإن كان صغيرا كما في حق عيسى عليه السلام ، وقال آخرون إنه كان إماما على معنى أن الأمر له دون سائر الناس ، ولكن لا يجوز أن يكون إماما في الصلوات ومفتيا في الحوادث ، وأما الثاني كان بعض أصحابه إلى أن صار بالغا .

ثم القائلون بإمامة الثاني اختلفوا بعد موته ، فمنهم من ساقها إلى ولده موسى والأكثرون ساقوها إلى علي الثاني .

ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم أنه هو المنتظر ، ومنهم من ساقها إلى ولده جعفر ، والأكثرون ساقوها إلى ولده الحسن بن علي .

ثم اختلفوا بعد موت الحسن على اثني عشر قولاً .

الأول : أنه لم يميت لأنه لو مات وليس له ولد ظاهر خلا الزمان عن الإمام المصوم وأنه غير جائز .

الثاني : أنه مات لكن سيجيء وهو المعنى بكونه قائما أي يقوم بعده .

الثالث : أنه مات ولا يجيء ولكنه أوصى بالإمامة إلى أخيه جعفر .

الرابع : بل أوصى بها إلى أخيه محمد .

الخامس : أنه لما مات من غير عقب علينا أنه ما كان إماما وأن الإمام جعفر .

السادس : بل ظهر أن الإمام كان محمدا لأن جعفرا كان مجاهرا بالفسق والحسن كان فاسقا في الخفية فتعين

محمد للإمامة .

السابع : أن الحسن خلف ابنا ولد قبل موته بسنتين اسمه محمد استتر خوفا من عمه جعفر وغيره من الأعداء وهو المنتظر .

الثامن : أن له ابنا ولد بعد موته بثمانية أشهر .

التاسع : لما مات الإمام ولا ولد له فلا يجوز انتقال الإمامة منه إلى غيره فبقى الزمان خاليا من الإمام ولم ترفع التكليف .

العاشر : يجوز أن يكون الإمام لامن ذلك النسل بل من نسل آخر من العلوية .

الحادى عشر : لما لم يجوز انتقال الإمامة من ذلك النسل إلى نسل آخر ، ولا يجوز خلو الزمان عن الإمام علمنا أنه بقى من نسله ابن وإن كنا لانعرفه فتحن على ولايته إلى أن يظهر .

الثانى عشر : أمر الإمامة معلوم إلى عئى الرضا وبعده مختلف فيتوقف .

واعلم أن هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلى المتواتر على هؤلاء الاثنى عشر^(١) .

(فصل : فى شرح فرق الكيسانية)

هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على رضى الله عنه اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم وأنه أخذ لهم التأويل والباطن والآفاق والانفس من ابن الحنفية رحمة الله عليه وانتهى الأمر بهم إلى رفض الشرائع وإنكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ وكان المختار بن أبى عبيد الله الثقفى الكوفى القائم بشار الحسين رضى الله عنه خارجيا أولا وزبيريا ثانيا وشيعيا ثالثا وسنيا رابعا ، ويقال إن عليا رضى الله عنه كان يسمى الخمار بكيسان فهذه الفرقة يقال لها الكيسانية وهم المتفوتون على إمامة محمد بن الحنفية .

ثم اختلفوا فذهب الحياينة أصحاب حيان بن زيد السراج إلى أنه كان إماما بعد على بن أبى طالب ، واحتجوا عليه بأن عليا دفع إليه الراية يوم الجمل وقال :

(١) أقول : هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بإمامة على كرم الله وجهه وأكثرها مما لم يوجد له أثر غير المكتوب فى كتب غير معتمد عليها والنص الجلى لا يقولون به فى غير على رضى الله عنه ، فإن النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على على رضى الله عنه كان جليا فى مثل قوله : من كنت مولاه فعلى مولاه ، وعند الزيدية كان خفيا لأنه محتاج إلى ضم مقدمات إليه يدل الجميع على إمامته ، والنصوص من كل إمام من الاثنى عشر على من بعده عندهم معلوم ولا يعتبر التجلاء ولا الخفاء فيها ولا كلام على مافى هذا النقل ، لأنه نقل مجروح نقله من الكتب ، وقد رأيت رسالة لبعض الزنجيين من قدماء الشيعة أنه ذكر فيه أن المشهور أن الأئمة تنفترق سيعا وسبعين فرقة والشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلا عن غيرهم ، فذكر من الزيدية عشر فرق ، ومن الكيسانية اثنى عشرة فرقة ومن الإمامية أربعا وثلاثين فرقة ومن الغلاة ثمانى فرق ومن الباطنية ثمان أو تسع فرق لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام كالغلاة وبعض الباطنية - والله أعلم بحقيقة الحال .

اطمن بها طمن أهلك محمد لاخير في الحرب إذا لم توفد

وهذا يدل على أن عليا أقامه مقام نفسه فهو موجب للإمامة .

والأكثر منهم أثبتوا إمامته بعد قتل الحسين رضى الله عنه واحتجوا عليها بوجوب .

الأول : أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالإمامة إليه .

الثاني : أن الذى بقى من ولد الحسين وهو زيد بن زين العابدين كان صبييا ولم يكن أهلا للإمامة فتعين محمد لها ثم إن المختار دعى الناس إلى ابن الحنفية ، وزعم أنه من دعائه ثم تبناه ، فلما عرف محمد ذلك تبرأ منه ، ثم إن مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبد الله بن الزبير فدعا ابن الحنفية إلى طاعته فهرب منه إلى عبد الملك بن مروان فكره عبد الملك كونه بالشام وأمره بالرجوع إلى اليمن فخرج إلى اليمن فأتى في طريقه ، ثم اختلفت الكيسانية فمنهم من قال إنه حى فى جبل رضوى وأنه بين أسد ونمر يحفظانه وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل ويمود بعد الغيبة فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا وظلما وهو المهدي المنتظر .

ولما هوقب بالحبس اخروجه إلى عبد الملك بن مروان وقبله إلى يزيد بن معاوية وهذا قول الكراية أتباع أبي كرب الضرير وكان السيد الحيرى على هذا المذهب وهو يقول :

ألا قل الوصى فدتك نفسى أطلت بذلك الجبل المقاما

في أبيات فتنهم من أقر بموته واختافوا على الفولان .

الأول : الذين ساقوا الإمامة بعده إلى زين العابدين .

الثاني : الذين ساقوها إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الأكثرون من الكيسانية ، وزعموا أن عمدا أفضى إليه بالأسرار من علم الأويل والباطن .

واختلفوا بعد موت أبي هاشم إلى سبعة أوجه .

الأول : الإمام بعده زين العابدين .

الثاني : أن أبا هاشم مات منصرفا إلى الشام بأرض السراة وأوصى بالإمامة إلى علي بن عبد الله بن عباس ثم أوصى علي إلى ابنه محمد ، وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم المقتول بخران ، ثم إن القائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس إليها فقبل أبو مسلم صاحب الدولة ودعا الناس إلى إبراهيم ، ولما عرف مروان ابن محمد أن الدعوة إليه أخذه وحبسه فتجريت الشيعة فقتل لهم بقطين بن موسى وهو أحد قدماء الدعوة إلى إبراهيم الإمام فى حبس مروان فقلت له إلى من تكافى فقال إلى ابن الحارثية ، وأراد أخاه أبا العباس السفاح ويقال إن أبا مسلم حين كان كيسانيا واقتبس من عذتهم وعلومهم على أن تلك العلوم مستودعة فى أهل البيت فكان يطلب المستقر فيه فبعث إلى الصادق أنى قد دعوت للناس عن موالاة بنى أمية إلى موالاة أهل البيت ، فإن رغبت فيها فلا مزيد عليك ، فكتب إليه الصادق ما أمنت من رجالى ولا الزمان زمانى قال إلى أبي العباس .

الثالث : أن أبا هاشم أوصى بالإمامة إلى ابن أخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية ، فلما هلك الحسن أوصى

إلى ابنه علي بن الحسن فهلك ولم يخلف ، فرجع عنده إلى الوقوف على ابن الحنفية ، وهم أصحاب عبد الكريم ابن عمر البزاز .

الرابع : لابل أوصى بها إلى بنان بن سميان الفهري الغالي .

الخامس : لابل أوصى بها إلى عبد الله بن عمرو بن حارث السكندى .

السادس : لابل أوصى إلى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب ، فهذه الاختلافات الكثيرة تحسمات لا طائل لها وبالله التوفيق والمدد^(١) .

(فصل : في شرح فرق الزيدية)

قالذي يجمعهم أن الإمام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام على بن أبي طالب رضى الله عنه بالنص الخفي ، ثم الحسين ، ثم كل فاطمي مستحق لشرائط الإمامية دعى الخلق إلى نفسه شاهر سيفه على الظلمة .

واختلفوا فقال بعضهم الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي والحسن والحسين ، وقال آخرون الرسول نص على علي وهو نص على الحسن والحسن على الحسين ، وفرقهم ثلاثة .

() أقول في هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك بما رواه أصحاب التواريخ بلا خلاف بينهم أما ما قالوا إن زين العابدين بعد الحسين كان صديقا فليس كذلك ، لأنه كان ابن ثلاث وعشرين سنة ، وإنما لم يحارب يوم الطف لأنه كان مريضا ، وكان للحسين ابن آخر اسمه علي أيضا وكان عمره سبع سنين قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية في طريق النجف أيضا فيه نظر ، لأنه كان عند وفاته بالمدينة وقال أصحابه إنه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميري في حقه هذه الآيات :

ألا إن الأئمة من قريش لدى التحقيق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيهم هم الأسباب ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر وسبط غيبتة كرسلا
وسبط يلا الأرضين عدلا إمام الجيش يقدمه اللواء
تواري لا يرى فيهم زمانا برضوى عنده عسل وماء

ثم إن السيد الحميري رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال :

تجعفرت باسم الله والله أكبر وأيقنت أن الله يعفو ويغفر

في آيات ، وقوله ظهر أصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقتلها أبو مسلم منهم إلى قوله بعث إلى الصادق كلها بخلاف ما رويوه وهو أن أبا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كابنهم وأمينهم وأصله كان من أصفهان ولما ظهرت دعوتهم مروا والتمسوا أميرا بعثه بنو العباس إلى خراسان وجعلوه كبير أهل الدعوة وخرج وجرى ماجرى وبعث أبو سلمة فاضيا إلى العراق وهو كان يميل إلى التشيع ، فبعث إلى الصادق ، وقال له الصادق ما أنت من رجال ولا الزمان زمانى وقتله أبو مسلم لذلك ، وبالجملة انقطعت الكيسانية ولم يبق منها أحد .

الجارودية أصحاب أبي جارود بن ياد بن منعد العبدى، زعم أن الرسول عليه الصلاة والسلام نصر على بالوصف دون التسمية والناس قد قصروا حيث لم يتعبروا الوصف وإنما نصبوا أبا بكر رضى الله عنه باختيارهم ففسقوا به .

والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير : زعموا أن البيعة طريق الإمامية وأثبتوا إمامة الشيعيين بالبيعة أمرا اجتهدا بها ، ثم قارة يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطئونه لكنهم يقولون الخطأ فيه لا يبيغ الفسق ، وطعنوا فى عثمان وكفروه وكفروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم عليا .

والصالحية أصحاب الحسن بن علي بن حى الفقيه كان يثبت إمامة أبي بكر وعمر ويفضل على بن أبى طالب على سائر الصحابة إلا أنه توقف فى عثمان وقال إذا سمعنا ماورد فى حق من الفضائل اعتقدنا لإيمانه ، وإذا رأينا أحدائه التي نعتت عليه وجب الحكم بفسقه فتحرينا فى أمره وفوضناه إلى الله تعالى ، وقول هؤلاء فى الأصول قريب عن مذهب المعتزلة (١) .

(فصل : فى الإشارة إلى عمدة مذهب الإمامية)

مدار مقالاتهم فى الاستدلال على قاعدة والجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة أخرى .

أما الأول : أن الإمام لطف لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء الدرف أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر بمنعهم عن القبائح فإن امتناعهم عنها أكثر من العكس ، واللطف يجرى مجرى التمكيد وإزالة المفسدة ، ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الإمامة أيضا واجبة .

وبنوا على هذا عصمة الانبياء قالوا لمساكن صدور القبيح عن الخلق محوج لهم إلى الإمام فلو تحقق هذا فى حق الإمام لافتقر هو إلى إمام آخر ولزم التسلسل .

وبنوا كون الإجماع حجة على هذا لأنه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم لا يقول إلا بالحق كان الإجماع كاشفا عن قول المعصوم هو حق ، فسكان الإجماع حجة ، فظهر بهذا أن العلم بكون الإجماع دليلا لا يتوقف على العلم بصدق الرسول .

وبنوا إمامة على بن أبى طالب على وجوب عصمة الإمام ووجوب حقيقة الإسلام .

(١) أقول : شرائط الإمامة عند الزيدية خمسة ، أحدها أن يكون من أحد السبطين أعنى من بنى الحسن أو من بنى الحسين ، وثانيها أن يكون شيعة لثلاث يهرب من الحرب ، وثالثها أن يكون عالما ليعين الناس فى الشرع ورابعها أن يكون ورعا لثلاث يلف بيت مال المسلمين ، وخامسها أن يخرج على الظلة شاهرا سيفه ويدعو إلى الحق ، وكان الإمام عليا بالنص الحنفى ، ثم الحسن ، ثم الحسين لقوله عليه الصلاة والسلام « الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا إن خرجا أولم يخرجوا ، ولم يكن زين العابدين إماما لأنه ماخرج ، وكان ابنه زيد إماما وهم ينسبون إليه ، وسموا الإمامية بعده الرافض لأنهم رفضوا زيدا حتى قتل ، وهم فى الأصول معتزليون وفى الفروع حنفيون إلا فى مسائل معدودة .

بيانه أن العقل لما دل على أن الإمام واجب العصمة وكل من قال بذلك قال إنه على بن أبي طالب وذلك معلوم بالضرورة وبعد الاستقراء من دين محمد عليه الصلاة والسلام ، فلو قلنا إن الإمام غير على كان ذلك خرق للإجماع ، وبهذا أثبتوا لإمامة سائر أئمتهم .

وأثبتوا وجود لإمامة محمد بن الحسن العسكري وغيبته وإمامته قالوا إن وجود هذا الشخص وبقائه في هذه المدة الطويلة ممكن والله قادر على الممكن وثبت امتناع خلو الزمان عن الإمام المعصوم ، وكل من قال بذلك قال إنه هذا فلو كان غيره لمدح ذلك في الإجماع .

لا يقال أليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة فكيف ادعيتهم لإجماع الكل على هذا الترتيب ، ولأن الإسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينازعون في هذا الترتيب .

لأننا نجيب عن الأول بأن القائلين بغير هذا الترتيب انقضوا فلو كان قولهم حقا كان أهل هذا الزمان مع إجماعهم على ترك ذلك القول بجميعين على الخطأ ، وأنه غير جائز ، وأما مع خلاف الإسماعيلية فغير قادح لما بينا أن الإمام يجب أن يكون معصوماً وهم فساق بل كفره لمدحهم في الشرع ، وقولهم يقدم العالم فهذا غاية تقرير مذهبهم .

ثم إن على هذا المذهب اعتراضاً وهو أن علياً وأولاده لو كانوا أئمة فم لم يشتغلوا بالإمامة وحاربوا الظلمة لأجلها ، فعند هذا قررت الشيعة قاعدة أخرى وهو القول بمواز النقية قياساً على جوار اختفاء النبي عليه الصلاة والسلام في الغار ، فظهر أن اعتمادهم في مذهبهم أما في الاستدلال فعلى وجوب الإمامة عقلاً ، وأما في دفع الاعتراضات فعلى القول بالنقية ، فإن صح كلامهم في هاتين المقدمتين فلدست لهم ، وإلا فلا .

وأما تمسكهم بالنصوص من القرآن والأخبار فذلك مما يشاركونهم الزيدية فيه .

وأما رواية النص الجلي فالأذكىاء منهم معترفون بأنه لا يجوز ادعاء النواتر فيها حتى أن الشريف المرتضى وهو أجل الإمامية قدراً وأكثرهم علماً وأعرضهم فكرياً ونظراً روى في كتاب الشافي عن أبي جعفر بن قبة أن السامعين لهذا النص كانوا قليلين .

والاعتراض لانسلم وجوب الإمامة ولا نسلم كونها لطفاً .

وقوله : الخلق إذا كان لهم رئيس معصوم كان اللطف أتم .

فيلزمكم وجوب ذلك فلما لم يجب ذلك بالاتفاق علمنا أن ذلك إما لأن نصب الأمراء والقضاة المعصومين في كل محل وإن حصلت النفقة المذكورة إلا أن هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى علمها ، أو لأن ذلك وإن كان لطفاً محضاً خالياً عن شوائب المفاسد لكن اللطف غير واجب وعلى التقديرين فالقول في الإمام الأعظم مثله وهذه النسبة ههنا كافية ، والاستقصاء مذكور في كتبنا المطولة .

سلمنا وجوب الإمامة فلا نسلم أن الإجماع حجة .

قوله الإجماع يكشف عن قول المعصوم .

قلنا نعم بالإجماع الإجماع الذي لا نعرف له مخالفاً أو الذي نعرف أنه لا يخالف له ، والأول ممنوع لأن عدم علمنا

بالمخالف لا يدل على عدمه ، والثاني مسلم لكنه لا نسلم أنه يمكننا العلم بالإجماع على هذا الوجه ، فن الذي يمكنه القطع أنه ليس في أقصى الشرق والغرب أحد يخالف هذه المسألة .

لا يقال : إنه يمكننا أن نعلم أنه لا يخالف لأن العبرة بالعلماء لا بالعوام والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون فيمكننا أن نتعرف أقوالهم ، ولأن ما ذكره يقضى إلى سد باب الإجماع ، وأنتم لا تقولون به .
لأننا نجيب عن الأول بأننا لا نسلم أن العلماء من أهل العصر معروفون في العالم لأن أهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق وبالعكس ، ولأن الإمام المعصوم أجل الأئمة وأفضلهم مع أنه غير معروف في العالم ، فإن العلماء الذين نعرفهم في العالم تعلم في كل واحد منهم أنه ما عاش ثلثمائة سنة أو أكثر ، وأنه ليس ولد الحسن العسكري بل نعلم أباه وجده وحيث أنه فقله لو صح ما دعوتهم لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفي إمامتهم .

لأننا نقول لو كان لكان مشهورا فيما بين الناس ولذا ليس مشهور فهو غير موجود .

لا يقال : لو جاز خفاء ذلك لجاز أيضا خفاء قوله ومذهبه إذ ليس تجوز أحدهما بأبعد من تجوز الآخر .
وعن الثاني إنما نعترف بإمكان الإجماع حيث يكون العلماء قليلين تحويهم بلدة ، وأما الآن فلا ندرى ، ولعل في أهل العالم من يزعم أن أبابكر واجب العصمة أو يدعي ذلك في إنسان آخر ، فإذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع .
سلمنا أن الإجماع يكشف عن قول المعصوم ، لكن قول المعصوم متى كان حجة مطلقا أم عند عدم التقية ،
الأول ممنوع بيننا وبينكم بالاتفاق ، والثاني مسلم لكنه لا يدل على أن القرآن المجمع عليه حجة .
لا يقال إن الإمام واقف على ذلك تقية وخوفا وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالإجماع .

سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بأنه لو كان إماما لأظهر الطلب كما أظهره على رضى الله عنه مع معاوية ، وكما أظهر الحسين مع يزيد ، حتى آل الأمر إلى قلة المبالاة بالقتل ، ولأن عبد الرحمن بن عوف لما بايع يوم الشورى عليا على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فترك الأمر كذلك مع أنه كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ وأنه كان ينوي به غير ظاهره ، فإن في المعارض المندوحة عن الكذب ، فن لم يرض بهذا القدر كيف يقال إنه رضى بالكفر للتقية وتتمام الكلام مذكور في النهاية .

ولتختم هذا الكلام بما يحكى عن سليمان بن جرير الزبدي أنه قال إن أئمة الرافضة وضعوا مقاتلين لشيعةهم لا يظفر مهبطا أحدهم عليهم .

الأول : القول بالبداة فإذا قالوا إنه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الأمر على ما أخبروه قالوا بدا الله تعالى فيه قال زاده ابن أعين من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الإمام رضى الله عنه هذه الآيات :

فتلك أمارت تهجي بوقتها وما لك عما قدر الله مذهب
ولولا البدا سميت غير فائت ونعت البدا نعت لمن يتقلب
ولولا البدا ما كان ثم تصرف وكان كنار دهرها تلهب
وكان كضوء مشرق بطبيعة ولله عن ذكر الطبايع مرغب

والثاني التقيّة : فكلمّا أرادوا أشياء يتكلمون به فإذا قيل لهم هذا خطأ وظهر بطلانه قالوا إنما قلينا تقيّة (١).

تم بعون الله كتاب المحصل للرازي

• • •

الحمد لله بنعمته تمّ الصالحات : وأشهد أن لا إله إلا الله شهادة تثقل بها ربنا ميزان الحسنات وأصلّى وأسلم على علم الأعلام وهادى الأنام إلى دين الملك العلام محمد بن عبد الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والبايعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد - :

فقد تم بعون الله وحسن توفيقه هذا السفر العظيم والمؤلف الكبير الخطير ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكّاء والمتكلمين ، لشيخ الإسلام الإمام الهمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي وبذيله تلخيص المحصل للإمام نصير الدين الطوسي.

والله أسأل أن ينفعنا بعلم هذين الإمامين العظيمين ويجعلنا من الذين يسمعون القول فيتبعون أحسنه .
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه .

(١) أقول : لأنهم لا يقولون بالبدهاء ، وإنما القول بالبدهاء ما كان إلا في رواية رويها عن جعفر الصادق أنه جعل لإسماعيل القائم مقامه فظهر من اسماعيل ما لم يرتضه منه ، فجعل القائم موسى فاستل عن ذلك فقال بدا لله في أمر لإسماعيل ، وهذه رواية ، وعندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً ، أما التقيّة فإنهم لا يجوزونها إلا لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه فيظهر ما لا يرجع بفساد في أمر عظيم ديني أما إذا كان بخير هذا الشرط فلا يجوزونها ، والمصنف اقتصر في باب الإمامة على إيراد أقوال بعض الشيعة ولم يورد أقوال الغلاة والباطنية ، ولم يورد أقوال المعتزلة ، ولأقوال أهل السنة والجماعة .

ولما التزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب ، فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى ومصلين على نبيه وآله عليهم السلام ومستغفرين عما جرى على قلمنا بما لا يرضى الله سبحانه به .

تم بعون الله تلخيص المحصل للطوسي

فهرست كتاب

عصل أفسكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين للرازي
وكتاب تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي

٣	مقدمة
٥	ترجمة مؤلف الكتاب - مولده - نسبه ولقبه - آراء العلماء فيه
٦	أساتذته
٧	فتنته مع السكرامية
٨	وصيته - وفاته
٩	مصنفاته
١١	ترجمة نصير الدين الطوسي - اسمه وصفته ومولده - عليه - النصير وهولاكر
١٢	دهاؤه - حله وسهه صدره - مصنفاته
١٥	خطبة الكتاب
١٦	أركان علم الكلام - الركن الأول في المقدمات - المقدمة الأولى في العلوم الأولية - القول في التصورات
١٩	القائلون بالتصور
٢٠	القول في التصديقات - افتراق العالم فرقا أربعة - الفرقة الأولى - الفرقة الثانية
٢٨	الفرقة الثالثة
٣٩	الفرقة الرابعة
٤٠	المقدمة الثانية في أحكام النظر - تعريف النظر
٤١	الفكر المفيد للعلم
٤٣	لا حاجة في معرفة الله تعالى وتقدس إلى المعلم
٤٤	الناظر يجب ألا يكون عالما بالمطلوب - المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة
٤٦	وجوب النظر سمعى
٤٧	أول الواجبات - حصول العلم عقيب النظر الصحيح بأي شيء هو ؟
	النظر الفاسد لا يولد الجمل ولا يستلزمه - الفكر هو ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخر
٤٩	- حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة على رأى ابن سينا
	العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول - الدليل وأقسامه - تعريف الدليل
٥٠	والإيمارة وبيان أقسامهما

- ٥١ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور - العقليات بأثرها مستندة إلى صدق الرسول
- ٥٢ الدليل والمدلول إما أن يكون أحدهما أخص من الثاني أولا - تقسيم المعلومات - أحكام الموجودات
- ٥٥ المعدوم
- ٥٩ تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعلومات
- ٦٠ لا واسطة بين الموجود والمعدوم
- ٦٤ التفرع على القول بالحال
- ٦٥ تقسيم الموجودات
- ٦٦ خواص الواجب لذاته - الواجب لذاته لا يتركب عن غيره - الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره
- ٦٧ الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيته - الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائدا عليه
- ٦٨ الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين
- ٦٩ وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي
- ٧٠ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته - الواجب لذاته لا يصح عليه العدم - الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته
- ٧١ خواص الممكن لذاته وتعريفه - الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال
- ٧٥ الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل
- ٨٠ الممكن لذاته متساوي الطرفين - رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملاحق بوجوب - علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لا الحدوث
- ٨١ الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر
- ٨٢ تقسيم الموجودات على رأى المتكلمين
- ٨٣ خواص القديم والمحدث - يستحيل إسناد القديم إلى الفاعل ورأى الفلاسفة في ذلك - لإثبات القدماء وهى ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته
- ٨٤ القدم والحديث ليستا صفتين - زعم الفلاسفة أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة
- ٨٥ العدم لا يصح على القديم - تقسيم الممكنات على رأى الحكماء
- ٩٢ تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين
- ٩٤ الزعم بأن البرودة عدم الحرارة - هل الرطوبة عدمية أو وجودية - الثقل أمر زائد على الحركة - اللين معناه عدم ممانعة الغامز - معنى الملازمة والخشونة
- ٩٥ الزعم بأن المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها - الاختلاف في حصول الجوهر بالحيز
- ٩٦ الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر
- ٩٧ الزعم أن الاجتماع والافتراق أمران مغايران للسكون المخصص للجوهر بالحيز - هل المحوى حال استقراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركا - ألا يكون بأسرها متضادة

- ٩٨ بيان ماهية الحياة
- ٩٩ القائلون بالحياة منهم من أثبت أن الموت صفة وجودية - البنية ليست شرطا لوجود الحياة
- ١٠٠ الاختلاف في حد العلم - العلم ليس سلبيا
- ١٠١ هل يكون العلم الواحد علما بمعلومات
- ١٠٢ المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه - العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة
- ١٠٣ المعلوم كلها ضرورية - لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبيا وبالفرع ضروريا - الاختلافات في أن اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسهما أو لأمر يرجع إلى الصارف - قول البعض أن المعلوم غير المعلوم
- ١٠٤ بيان العقل الذي هو مناط التكليف
- ١٠٥ القدرة مع الفعل
- ١٠٦ القدرة لاصلاح للضدين - الزعم أن العجز صفة وجودية
- ١٠٧ الزعم بأن إرادة الشيء كراهة ضده - العزم هو الإرادة الجازمة - هل المتأفة بين إرادتي الضدين ذاتية أو للصارف - الإرادات تنتهي إلى إرادة ضرورية
- ١١٠ الاختلاف في الإبصار
- ١١١ الإدراك عند سلامة الحاسة وحصول المبصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا
- ١١٢ الاختلاف في أنه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصمغ إدراك الشم - الاتفاق على انتقال الأعراض
- ١١٣ امتناع قيام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة
- ١١٤ اتفاق الأشاعرة على امتناع بقاء العرض
- ١١٥ العرض الواحد لا يحل في محلين خلافا لآبي هاشم - تركيب الأجسام المركبة عن الأجزاء - والبسيط المحسوس قابل للانقسام
- ١١٨ زعم ابن سينا أن الجسم مركب من الهيولى والصورة
- ١١٩ زعم ضرار والنجار أن ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة
- ١٢٠ النظر الثاني في المواضع - اختلاف أهل العلم في حدوث الأجسام
- ١٢١ الأجسام بأثرها متماثلة خلافا للنظام
- ١٢٢ الأجسام بأفنية خلافا للنظام - التداخل محال في الأجسام خلافا للنظام
- ١٢٣ الأجسام يجوز خلوها عن الألوان والطعوم والروائح خلافا لأصحابنا - الأجسام مرئية خلافا للفلاسفة
- ١٢٤ الحلاء جائز عندنا خلافا لبعضهم
- ١٢٥ الأجسام متناهية خلافا للمهند
- ١٢٦ العالم لا يجب أن يكون أبديا خلافا للفلاسفة والكرامية

- ١٤٠ تقسيم الأجسام - الجسم الفلكي
- ١٤١ الأجسام العنصرية
- ١٤٢ الجواهر الروحانية - القول في الملائكة والجن والشياطين
- خاتمة في أحكام الموجودات - كل موجودين لابد أن يكونا متباينين بنفسيهما - الغيران إما أن يكونا مثلين أو مختلفين
- ١٤٣ يستحيل الجمع بين المثلين عندنا خلافا لبعضهم - الزعم أن الغيرين متغايران بمعنى وكذا المثلان والضدان والمختلفان
- ١٤٤ النظر الثاني في العلة والمعلول - كون الشيء مؤثرا في غيره متصور تصورا بديها - العدم لا يعمل ولا يعمل به - المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان
- ١٤٥ المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين خلافا لبعضهم - العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد خلافا لبعضهم
- ١٤٦ العلة العقلية يجوز أن يتوقف لإيجابها لآثارها على شرط منفصل خلافا لبعضهم - العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة خلافا لبعضهم - الركن الثالث في الإلهيات والنظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء القسم الأول في الذات
- ١٤٧ مدبر العالم واجب الوجود
- ١٤٩ صانع العالم موجود
- ١٥٣ القسم الثاني في الصفات - ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات أمينا خلافا لآبي هاشم
- ١٥٤ ماهية الله تعالى غير مركبة - الله تعالى ليس بمتحيز خلافا للجسمية
- ١٥٥ الله تعالى لا يتحد بغيره - الله تعالى لا يحل في شيء
- ١٥٦ الله تعالى ليس في شيء من الجهات خلافا للكرامية
- ١٥٧ لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية
- ١٥٨ الاتفاق على استحالة الالم عليه تعالى والاختلاف في اللذات العقلية - الاتفاق على أنه تعالى ليس موصوفا بالألوان والطعوم والروائح
- ١٦٠ القول في الصفات الثبوتية - اتفاق العقلاء على أنه تعالى قادر
- ١٦١ اتفاق العقلاء على أنه تعالى عالم
- ١٦٥ اتفاق العقلاء على أن الله تعالى حي
- ١٦٧ الاتفاق على أنه تعالى مريد والاختلاف في معناه
- ١٦٨ اتفق المسلمون على أنه سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه
- ١٧١ اتفاق المسلمين على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى ولكنهم اختلفوا في معناه
- ١٧٢ أبو الحسن الأشعري وأتباعه ذهبوا إلى أن الله تعالى باق ببقاء يقوم به رذهب القاضي وإمام الحرميين إلى نفيه
- ١٧٤ مذهب أكثر المتكلمين أنه تعالى عالم بكل المعلومات خلافا لبعضهم
- ١٧٥

- ١٧٨ مذهب أهل السنة أن الله تعالى قادر على كل المفردات
- ١٨٠ اتفق أهل السنة على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدره حتى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة
- البارى تعالى ليس مريدا لذاته وهو قول أبي على وأبي هاشم والخلاف فيه مع النجار - لا يجوز أن
- ١٨٣ يكون الله تعالى مريدا بإرادة حادثة خلافا للمعتزلة والكرامية
- ١٨٤ كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية
- ١٨٥ الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة خلافا لبعضهم - خير الله تعالى صدق
- ١٨٦ - كلام القديم مسموع الآن - بعض فقهاء الحنفية يزعمون أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وأن المكون محدث
- ١٨٧ الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله وراء السبع أو الثمانى
- ١٨٨ تزعم بأن حقيقة ذات الله تعالى لا تعرف
- ١٨٩ الاختلاف في رؤية الله تعالى
- ١٩٣ الإله تعالى واحد
- ١٩٤ القسم الثالث فى الأفعال - زعم الأشعرى أنه لا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره
- ١٩٩ الله تعالى يريد لجميع الكائنات
- ٢٠١ قالت الفلاسفة ثبت أنه تعالى واحد محض لا يصدر عنه إلا الواحد
- قالت الفلاسفة الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك أو الخير غالب فيه كما فى هذا العالم
- ٢٠٢ المراد بالحسن والقبح
- ٢٠٤ لا يجب على الله شئ خلافا للمعتزلة
- ٢٠٥ لا يجوز أن يفعل الله شيئا لغرض خلافا للمعتزلة وأكثر الفقهاء
- ٢٠٦ قالت المعتزلة علة حسن التكليف التعويض لاستحقاق التعظيم
- ٢٠٧ القسم الرابع : - كلام فى الأسماء - الركن الرابع : فى السمعيات - تعريف المعجز
- ٢١٦ عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام
- ٢٢١ الكرامات جائزة خلافا لبعضهم - الأنبياء أفضل من الملائكة خلافا لبعضهم
- ٢٢٣ القسم الثانى فى المعاد - اختلاف أهل العلم فى المعاد - والمقصود عندما يشير الإنسان إلى نفسه بقوله أنا
- ٢٢٦ النفوس البشرية متحدة بالنوع على مذهب أرسطاطاليس - النفوس حادثة على رأى أرسطاطاليس
- ٢٢٧ القائلون بحدوث النفس اتفقوا فى فساد التماسخ
- ٢٢٨ اتفاق الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح
- ٢٢٩ النفس الناطقة مدركة للجزئيات خلافا لبعضهم
- ٢٣٠ سعادة النفوس العاملة النقية - شقاوة النفوس الجاهلة
- ٢٣١ إعادة المعدوم
- ٢٣٢ المعاد ومعناه

٢٣٤	المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتم إلا مع القول بإعادة المدوم - لم يثبت بدليل قاطع أن الله تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها
٢٣٥	سائر السمعيات ممكنة في أنفسها - وعيد الكبار منقطع خلافا لبعضهم
٢٣٧	وعيد الكافر المماند دائم - القسم الثالث في الأسماء والأحكام - تعريف الإيمان في اللغة والشرع
٢٣٩	القول في صاحب الكبيرة - الإيمان لا يزيد ولا ينقص خلافا لبعضهم
٢٤٠	أ، مؤمن إن شاء الله - معنى الكفر - القسم الرابع في الإمامة
٢٤١	أجناس الشيعة
٢٤٤	شرح فرق الكيسانية
٢٤٦	شرح فرق الزيدية
٢٤٧	الإشارة إلى عمدة مذهب الإمامية

To: www.al-mostafa.com